Ethnos

CONSTANTIN SCHIFIRNEȚ

GENEZA MODERNĂ A IDEII NAȚIONALE

PSIHOLOGIE ETNICĂ ȘI IDENTITATE ROMÂNEASCĂ

 ALBATROS

Coperta: MIRCEA MUNTENESCU
Redactor: ION NISTOR

Piața Presei Libere nr. 1, sector 1,
71341 — București

CONSTANTIN SCHIFIRNEȚ

GENEZA MODERNĂ A IDEII NAȚIONALE

Psihologie etnică
și identitate românească



Editura ALBATROS
București • 2001

ISBN 973-24-0839-1

CUPRINS

NOTĂ

Cea mai mare parte dintre studiile din acest volum au fost inițial studii introductive la lucrări din colecția „Ethnos" a Editurii Albatros, iar cel intitulat *O sinteză a gândirii lui C. Rădulescu-Motru* a constituit studiul introductiv la C. Rădulescu-Motru, *Timp și destin*, Editura Minerva, 1997. Alte două studii au apărut în reviste academice. Unele dintre studii au fost revăzute în vederea apariției lor în acest volum. Inevitabil, există reluări ale unor idei de la un studiu la altul, cu deosebire în ce privește abordarea situației concrete a statului român după Unirea, din anul 1918.

Reeditarea celor 19 lucrări în cadrul colecției „Ethnos" nu ar fi fost posibilă fără sprijinul doamnei Georgeta Dimisianu, directorul editurii, și al doamnei dr. Elisabeta Simion, redactor. Ne exprimăm și de această dată gratitudinea față de tot ce au făcut pentru ca această colecție să fie una dintre cele mai prestigioase acțiuni editoriale din cultura română actuală.

Adresăm, de asemenea, mulțumiri și domnului profesorului universitar Marin Diaconu pentru unele sugestii bibliografice.

Mulțumirile noastre se adresează și domnului Nicolae Găman, directorul firmei JUSTINA Trading S.R.L., Ploiești, pentru sprijinul financiar acordat la apariția acestei cărți.

La lucrările tipărite, menționăm că ele au fost însoțite de note și că îngrijirea de ediție ne-a aparținut.

Etnic și național în concepția lui C. Rădulescu-Motru, studiu introductiv la C. Rădulescu-Motru, *Etnicul românesc. Naționalismul* (ediție și note), 1996;

Concepția lui Romulus Seișanu despre națiune, studiu introductiv la Romulus Seișanu, *Principiul naționalităților* (ediție și note), 1996;

Psihologia etnică în concepția lui Mihai Ralea, „Revista de psihologie", Serie nouă, 1–2, Tomul 43, 1997;

O viziune culturologică despre națiune, studiu introductiv, la Mihai Ralea *Fenomenul românesc* (antologie, ediție și note), 1997;

O concepție românească despre revoluție, studiu introductiv la Mihai Ralea, *Ideea de revoluție în doctrinele socialiste* (ediție și note), 1997;

Concepția lui Aurel C. Popovici despre națiune, studiu introductiv la Aurel C. Popovici, *Naționalism sau democrație* (ediție și note), 1997;

O concepție federalistă despre organizarea statală a națiunilor, studiu introductiv la Aurel C. Popovici, *Stat și națiune* (ediție și note), 1997;

O concepție teologică despre națiune, studiu introductiv la Nichifor Crainic, *Ortodoxie și etnocrație* (ediție și note), 1997;

O sinteză a gândirii lui C. Rădulescu-Motru, studiu introductiv la C. Rădulescu-Motru, *Timp și destin* (ediție și note), Editura Minerva, 1997;

O concepție antropologică creștin-ortodoxă despre națiune, studiu introductiv la Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie și românism* (ediție și note), 1998;

Cultură și națiune în gândirea lui N. Crainic, studiu introductiv la N. Crainic, *Puncte cardinale în haos* (ediție și note), 1998;

Concepția lui Octavian Goga despre națiune, studiu introductiv la Octavian Goga, *Naționalism dezrobitor* (antologie, ediție și note), 1998;

O lucrare fundamentală despre continuitatea românilor, studiu introductiv la A.D. Xenopol, *Teoria lui Rösler* (ediție și note), 1998;

Românii și ungurii în opera lui A. D. Xenopol, studiu introductiv la A. D. Xenopol, *Românii și ungurii* (antologie, ediție și note), 1999;

Concepția lui A. D. Xenopol despre națiune, studiu introductiv la A. D. Xenopol, *Națiunea română* (antologie, ediție și note), 1999;

Concepția lui C. Rădulescu-Motru despre psihologia poporului român, studiu introductiv la C. Rădulescu-Motru, *Psihologia poporului român* (antologie, ediție și note), 1999;

Națiunea română și civilizația modernă în gândirea lui Eminescu, studiu introductiv la M. Eminescu, *Națiunea română. Progres și moralitate* (antologie, ediție și note), 1999;

Concepția lui George Sofronie despre națiune și principiul naționalităților, studiu introductiv la G. Sofronie, *Principiul naționalităților în tratatele de pace din 1919–1920* (ediție și note), 1999;

Viziunea lui Eminescu despre societatea românească, „Revista română de sociologie", Serie nouă, Anul XI, 3–4, 2000;

Biserică, stat, națiune, studiu introductiv la *Biserica noastră și cultele minoritare* (ediție și note), 2000;

O viziune sociologică despre antisemitism, studiu introductiv la Al. Claudian, *Antisemitismul și cauzele lui sociale* (ediție și note), 2000;

G. Călinescu despre națiune și cultura națională, studiu introductiv la G. Călinescu, *Cultură și națiune* (antologie, ediție, și note), 2001;

Filosofie și națiune în concepția gânditorilor români, studiu introductiv la *Filosofie și națiune* (antologie, ediție și note), 2001.

AUTORUL

INTRODUCERE

Ideea națională a reprezentat pentru români fundamentul existenței lor istorice și spirituale, dar și o temă perenă a gândirii autohtone. Afirmarea ideii naționale a avut loc în condiții istorice, sociale, culturale și geopolitice specifice evoluției românilor și a comunității lor naționale. Ideea națională este viziunea unei comunități naționale despre propria identitate și psihologia sa.

Situați într-o zonă geopolitică de mari interese, bântuită, deseori, de conflicte puternice între imperii, românii și-au afirmat propria lor identitate. De aici preocuparea pentru ideea națională în epoca modernă. Să spunem că aici agentul modernizării nu a fost burghezia ci grupul intelectualilor umaniști (filologi, istorici, lingviști, scriitori). Dacă în Apus modernitatea era produsă de burghezie sau de clasele ce au aderat la valorile burgheziei, în arealul românesc aceasta aparținea unor grupuri ce și-au asumat ideile și metodele modernității fără să dispună de mijloacele economice, financiare de a le impune în mod organic. Specificul modernizării românești se regăsește și în studiul genezei națiunii române. Putem spune că originalitatea noastră nu stă numai în iscusința de aplicabilitate a ideilor din tezaurul de gândire universală, dar și în modul în care s-a constituit națiunea română și s-a dat răspuns la problemele ridicate de construcția socialului în cadrul național.

Evoluția istorică autohtonă se caracterizează prin: ritm lent al dezvoltării pe mari perioade, dezvoltare precipitată pe faze scurte, spațiul geopolitic al țării în mică măsură disponibil

pentru o dezvoltare modernă, europeană, presiuni permanente din exterior, practic neexistând, cel puţin în epoca premodernă şi modernă, măcar o perioadă lipsită de ingerinţe şi influenţe străine. Toate acestea au conturat o psihologie etnică tipică, exprimată în neîncrederea faţă de o dezvoltare socială şi economică modernă. Forţele externe care au acţionat în spaţiul nostru etnic au fost distrugătoare, dizolvante, iar lor nu li se puteau opune decât mijloace ce ţineau mai mult de conservarea şi perpetuarea fiinţei etnice şi naţionale. Astfel se explică asigurarea permanentă, chiar şi în condiţii de suzeranitate străină, a unei autonomii politice şi statale care permitea exprimarea identităţii. Spaţiul spiritual şi geopolitic era dominat de spiritul culturii bizantine orientată mai mult spre formalismul vieţii sociale şi politice, iar politic se distingea prin centralizarea administrativă, rolul hotărâtor revenindu-i basileului. Din această cauză, românii erau atipici în această zonă geopolitică, şi s-au impus, prin toate dimensiunile lor, ca popor. Latini de religie ortodoxă într-un spaţiu dominat de slavi, românii au căutat să-şi menţină identitatea, permanent pusă în pericol de interferenţa culturilor şi de ciocnirile de interese între diversele state sau imperii. Pentru dăinuirea propriei identităţi, românii au fost nevoiţi să accepte cele mai noi idei şi forme de organizare socială pentru a fi în spiritul timpului, pe care le-au adaptat la specificul lor.

Această aspiraţie continuă de păstrare a autonomiei, prin adecvarea la cerinţele fiecărei epoci, s-a afirmat într-un cadru geopolitic cu o economie bazată în mică măsură pe eficienţă şi profit. Până la liberalizarea comerţului pe Dunăre, ţările române aveau o economie bazată pe produse cerute de Imperiul Otoman, iar calificările lor economice erau de această natură şi de aceea trendul dezvoltării era diferit de cel apusean.

Din această cauză a existat o discrepanţă între dorinţă şi faptă, între vorbă şi decizie. Exista aspiraţia ca România, stat agrar, să ajungă rapid, într-un timp foarte scurt, la nivelul organismului politico-juridic occidental care se constituise din necesităţile de administrare şi conducere a structurilor economice industriale. Structurile instituţionale moderne din statul român

— identice acelora din Occident — aveau la bază modelul economic agrar, total diferit de cel din civilizația apuseană. De aici contradicția dintre formele instituționale și fondul economic. Se alcătuise un corp de legi în temeiul constituției, una dintre cele mai moderne din Europa, iar de aici se manifesta, de către elită și opinia publică, convingerea că statul român era deja modern, fără a se înțelege că acesta era pe cale să devină modern, numai în măsură în care, cu adevărat, toate componentele sale funcționau conform cu legile și cu constituția, iar fondul economic devenea unul industrial.

Lucrarea de față vrea să marcheze contribuția gândirii românești la cunoașterea unei teme atât de controversată cum este cea despre etnic, național, naționalism. Luăm în seamă că gânditorul român a fost nevoit să deceleze elemente ale realităților românești, dar a trebuit să se replieze permanent la noile curente sau ideologii. Este de notorietate aspirația gânditorului român de a fi permanent la curent cu evoluțiile din gândirea universală și de a explica evenimente românești prin scheme teoretice elaborate pentru alte zone. Precipitarea evenimentelor, precaritatea mijloacelor de investigație, mediul intelectual, opinia publică au determinat preluarea ideilor din alte culturi și aplicarea lor în studierea realităților autohtone.

Ținem să subliniem limpede existența unor achiziții teoretice proprii în domeniul analizei ideii naționale. Amintim numai modelul teoretic de explicare a căilor și mijloacelor de edificare a civilizației moderne în cadrul național. Pe de altă parte, căutăm să examinăm ideile autorilor români în relație cu teze și noțiuni ale sociologiei și antropologiei actuale, fără însă a le judeca exclusiv prin exigențele de astăzi ale acestor discipline științifice, nu întotdeauna adecvate realităților românești. Compararea stării reale a societății românești în diversele ei faze de evoluție către modernitate cu contexte sociale și politice din Occident nu este dintre cele mai fertile metode de investigare a gândirii românești despre ideea națională.

Nu există o lucrare românească de exegeză a studiului națiunii în context românesc, nu avem o lucrare autohtonă despre

națiune, fără a mai vorbi de lipsa unor monografii pe probleme sau a unei enciclopedii despre temele și conceptele fundamentale despre națiune. Lucrarea noastră își propune să înlăture, cel puțin parțial, această lipsă. Studiile din acest volum analizează viziunea unor gânditori, fără ca aceasta să însemne renunțarea la examinarea concepțiilor altor gânditori români: N. Bălcescu, S. Bărnuțiu, S. Mehedinți, N. Paulescu, M. Manoilescu, V. Madgearu, M. Eliade, E. Cioran, C. Noica, L. Blaga, A. C. Cuza, D. Gusti. O viitoare lucrare va cuprinde, cu certitudine, exegezele scrierilor acestor autori.

Toți autorii de care ne ocupăm au fost personalități implicate în viața publică, ceea ce a făcut ca verbul lor să reverbereze în straturi sociale cât mai diverse. Unii dintre ei: Crainic, Seișanu, Stăniloae, Claudian — au avut neșansa să trăiască în regimul comunist, care i-a privat de libertate pentru ideile lor. Alții au fost marginalizați: Sofronie, Rădulescu-Motru. În schimb, avem și un exemplu de adaptabilitate, ca să rămânem în terminologia sa, Mihai Ralea, agreat de regimul comunist care i-a oferit înalte demnități în stat.

Lucrarea noastră se întregește cu prezentarea unei alte personalități cu care destinul a fost ingrat, Aurel C. Popovici, pe care noi îl apreciem ca primul nostru specialist în științele politice. Reeditarea celor două lucrări *Stat și națiune. Statele Unite ale Austriei Mari* și *Naționalism sau democrație* a fost un elementar act de restituție datorită incitantelor și originalelor sale idei. Pe de altă parte, am readus în actualitate texte ale unor autori, rămase în paginile publicațiilor timpului: A. D. Xenopol, C. Rădulescu-Motru.

Să spunem că multe din aceste cărți au fost discutate, citate și nu de puține ori răstălmăcite în lucrări de exegeză a culturii și spiritualității românești, fără ca publicul cititor să aibă posibilitatea să le consulte, direct, în perioada interdicției lor, nici măcar în biblioteci.

O particularitate a culturii române este conferită de faptul că marii noștri intelectuali au fost obligați să-și consume energia și talentul în demontarea argumentației unor publiciști, cei mai

mulți de o calitate științifică îndoielnică, dar vădit interesați în a relua obstinat aceleași teze eronate împotriva continuității evoluției românilor. Edificatoare este, în acest sens, activitatea lui Xenopol înscrisă într-un trend al mișcării noastre intelectuale ce se continuă până astăzi: formularea de replici la scrieri neștiințifice sau cu finalități politice.

Interesul nostru a fost să marcăm contribuțiile științifice ale fiecărui gânditor, iar activitatea socială și politică sau plonjarea în ideologie au fost amintite doar dacă aveau o relație directă cu viziunea lor despre ideea națională. Această subliniere are darul de a preveni acele reacții ce ar acuza exact tocmai această lacună și, pe cale de consecință, aderarea noastră necondiționată la gândirea politică a unora dintre autori.

De regulă, națiunea este analizată, preponderent, politic, iar naționalismul este conceput numai ca proces sau fenomen politic. Încercăm să reliefăm contribuția științifică a unor gânditori români la definirea unor concepte, la studiul unor teme importante ale națiunii și naționalismului.

Trebuie spus că astăzi se operează, în judecarea operei gânditorilor români, cu același tip de grilă restrictivă ca și în anii '50. Dacă până în anul 1989 nu s-au putut reedita cele mai multe dintre lucrările discutate în această carte, din cauza propovăduirii unor teze despre națiune, românism, autohtonism, naționalism, tradiție sau ortodoxie, contrare ideologiei marxiste, astăzi întâlnim imprecații despre inoportunitatea publicării lor pentru că ar fi discutabile sau pur și simplu ar fi lipsite de orice valoare, invocându-se presupusul lor accent antiliberal și antidemocratic. Lăsând la o parte identificarea voită sau nu a valorii științifice a unei lucrări cu o anumită oportunitate politică, să remarcăm ineficiența unui asemenea mod de abordare a gândirii românești despre națiune. Scrierile lui M. Eminescu, C. Rădulescu-Motru, N. Crainic, Aurel C. Popovici, D. Drăghicescu, M. Manoilescu, rămânând doar la acestea, sunt judecate foarte aspru deoarece s-au situat pe direcția critică a rânduielilor din societatea românească. Nu s-a pus însă întrebarea legitimă: cum se explică interesul celor mai luminate minți ale neamului românesc pentru

acest gen de exegeză? Nu cumva ele au sesizat că drumul României moderne nu a fost cel adecvat pentru particularitățile și trebuințele reale ale poporului român, iar de virtuțile modernizării, concretizate în schimbările precipitate din ultimele aproape două sute de ani, a beneficiat numai o minoritate? Nu este mai puțin concludent faptul că unele din marile acte ale istoriei noastre moderne nu puteau fi înfăptuite, dacă elita politică nu dispunea de pârghiile oferite de transformările accelerate în structurile administrative și juridice ale țării. În același timp, este incontestabilă perpetuarea acelorași probleme sociale cu toate contradicțiile lor, a căror expresie ineluctabilă rămâne stagnarea într-un anumit ritm al dezvoltării, și care își au originea în modelul de societate edificat în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Decalajul dintre țara legală și țara reală rămâne emblematică pentru timpurile noastre moderne și contemporane.

Gânditorii la care ne referim în această carte, după cum se va observa, nu s-au opus modernizării sau schimbării. Ei nu au pledat pentru izolaționism sau autohtonism. Până și N. Crainic o spune răspicat că tradiția nu înseamnă drumuri înnoroiate și opaiț ci dinamism în contemporaneitate. Un teolog de talia lui D. Stăniloae a susținut că Ortodoxia este implicată în actualitate așa cum și Sfinții Părinți ar fi făcut. Foarte multe lucruri sunt de spus despre Eminescu. Deși, opera sa publicistică stă la dispoziția oricărui cercetător, gândirea lui Eminescu este judecată în continuare precar, cu clișee ideologice și propagandistice. Indiscutabil, fiecare epocă istorică cunoaște demolatori ai culturii din motive mai mult egolatrice, și, de aceea, nu ar merita să li se acorde nici un interes, nici măcar documentar. Nu putem însă trece peste perpetuarea unor imagini simpliste despre concepția eminesciană privind, de pildă, relațiile interetnice. Lectura publicisticii sale dovedește, cu toată limpezimea, poziția prominoritară a lui Eminescu, în multe din textele sale, așa cum cititorul poate singur remarca din studiile despre Eminescu din acest volum.

Am repus în circulație autori total ignorați până acum. Romulus Seișanu a fost redactor-șef al cotidianului „Universul",

cel mai răspândit ziar din perioada interbelică, un strălucit comentator de politică externă, dar și deputat. Cu toate acestea, cercetătorul de azi știe foarte puțin despre autorul *Principiului naționalităților*. Un alt prestigios autor, George Sofronie, unul dintre cei mai redutabili specialiști în doctrinele de drept internațional privind principiul naționalităților, a căzut într-un con de umbră după instaurarea comunismului. Despre Al. Claudian, universitar și sociolog, ideolog al Partidului Social Democrat Român condus de Constantin Titel Petrescu, s-a păstrat o tăcere cu totul nejustificată în perioada comunistă. De aceea, am considerat oportună prezentarea unei succinte biografii în studiile despre autorii mai puțin cunoscuți de cititori.

Sperăm în interesul cititorilor pentru exegeza noastră despre o temă incitantă, dar de prea multe ori supusă judecății prin criterii și norme extraștiințifice.

Partea I
CONCEPTUL DE ETNIC ȘI NAȚIUNE

CONCEPȚIA LUI A. D. XENOPOL DESPRE NAȚIUNE

În cultura românească din cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea, se manifesta puternic năzuința de a realiza o concepție proprie despre istoria poporului român și evoluția sa în contextul civilizației europene. În opinia publică se impunea tot mai mult ideea unei spiritualități românești reflectată în creația autohtonă, ca și în modul de viață al românilor. Încă din perioada primilor domnitori pământeni de după fanarioți au apărut mărturii clare, puse în circulație, cu privire la valori culturale naționale. În secolul al XIX-lea se instituise o tradiție în a releva particularitățile etnicului românesc.

A. D. Xenopol a abordat problemele naționale în procesul de evoluție modernă a statului român. Regatul român cunoștea trendul edificării civilizației de tip occidental ce iradia în spațiul românesc într-un ritm precipitat. În acest context, actorii vieții sociale și culturale erau solicitați să ofere, în spiritul cunoașterii științifice, explicații la sfidările noului tip de dezvoltare a societății și a națiunii. Elita politică și intelectuală a marcat, în planul studiului temei naționale, schimbarea paradigmei de cunoaștere. S-a desprins cu necesitate un nou demers în examinarea evenimentelor și proceselor istorice, a comportamentelor naționale. Evoluția socială și raporturile dintre culturi, dintre civilizații erau determinate de principiul naționalităților, cu exprimarea cerinței esențiale: dreptul fiecărei națiuni de a-și afirma nestingherit independența și de a-și construi un organism politico-juridic modern propriu. În aceste condiții a avut loc modificarea

viziunii de interpretare a faptelor istorice. De la istoria imperiilor s-a trecut la istoria națiunilor. De altfel, trebuie remarcat că printre cele dintâi argumente inextricabile aduse în sprijinul ideii naționale a fost traseul istoric al fiecărei națiuni. Relevarea istoriei unui popor se instituia într-o dovadă incontestabilă a fundamentelor identității etnice. Istoria a fost solicitată să lumineze originile și să arate temeiurile direcției luate de un popor spre comunitatea națională.

În virtutea aceluiași principiu al naționalităților, românii din teritoriile românești aflate sub stăpânire străină luptau pentru recâștigarea drepturilor și militau pentru unirea cu Regatul român.

Iată înfățișat destul de succint cadrul în care Xenopol a elaborat lucrările sale de istorie și etnopsihologie. Îndemnat de cerința alcătuirii unei istorii a românilor, Xenopol dă la iveală o operă de pionerat, o amplă sinteză a evoluției istorice a poporului român. El s-a încumetat să zidească un edificiu cultural, conștient fiind de dificultățile legate, în primul rând, de amploarea surselor documentare. Spre deosebire de istoria factologică, Xenopol caută să analizeze istoria pe baza unei viziuni generale asupra ei. În concordanță cu raționalismul științific, el crede că esențial nu este numai volumul de informații sau numărul de documente, ci și concepția despre evoluția istorică a unui popor. Un rol decisiv, în explicarea tendințelor de dezvoltare și în producerea acțiunilor popoarelor și conducătorilor lor, îl are teoria istoriei. În orice act istoric există o relație cauzală, dar ea se manifestă în funcție de particularitățile proceselor sociale și istorice ale unei comunități naționale. Istoricul român diferențiază, cu rigoare, tipul de cauzalitate din realitatea naturală de tipul de cauzalitate din realitatea umană și socială.

Elaborarea lucrărilor de istorie a pornit și din impulsul dat de epoca sa. Constituită în stat național modern, neatârnată în opțiunile și deciziile ei, cu precădere după războiul de independență, înscrisă într-un amplu proces de modernizare, interesată de înfăptuirea unității naționale a tuturor românilor, România avea nevoie de lucrări care să examineze căile de construire a spiritualității și civilizației naționale. În acest fel, se punea în

relief entitatea românească, derivată din istoria sa îndelungată și din procesele de regenerare. Xenopol a sesizat necesitatea viziunii naționale asupra devenirii noastre istorice în scopul evaluării capacității de dezvoltare a românilor.

1. Psihologie și etnie

Încă din perioada formării sale, Xenopol a vădit interes pentru studiul psihologiei etnice. Preocuparea sa față de cunoașterea istoriei a fost continuu îngemănată cu investigarea psihismului național. Istoria este concepută în relație cu psihologia, și bazată, la fel cum gândeau Steinthal și Lazarus, „pe conștiința sufletului poporului", diferită de psihologia individuală. Examinarea istoriei în temeiul psihologiei unui popor reprezintă „direcțiunea pe care vrau s-o ieu"[1]. A intenționat să traducă lucrări ale specialiștilor germani amintiți pentru ca opinia publică românească să cunoască orientări teoretice în domeniu.

Să spunem că interesul istoricului român pentru etnopsihologie se înscria într-un curent al epocii, justificat de necesitatea cunoașterii psihicului etnic, element explicativ al evenimentelor și actelor istorice ale unui popor. În afara cadrului „Junimii", la care o să ne referim mai jos, să menționăm atenția cu totul particulară a lui B. P. Hasdeu pentru etnopsihologie. Autorul *Istoriei critice a românilor* definește astfel această disciplină: „înseamnă studiul despre sufletul unui popor, dar acest suflet se manifestă nu numai în obiceiuri, ci și în limba unui popor"[2]. În cuprinsul etnopsihologiei intră literatura populară, arta sau estetica populară și obiceiurile.

O înrâurire notabilă asupra concepției lui Xenopol a avut-o, fără îndoială, participarea la întâlnirile societății „Junimea", prenumerându-se printre membrii activi. Aici s-a discutat despre

---

[1] *A. D. Xenopol către Iacob Negruzzi*, I. E. Toroutiu, *Studii și documente literare*, vol. II, Institutul de arte grafice „Bucovina", București, 1932, p. 51–52.

[2] B. P. Hasdeu, *Scrieri filosofice*, ediție, studiu, note și comentarii de Vasile Vetișanu, București, Editura științifică și enciclopedică, 1985, p. 306.

etnicul românesc, trăsăturile lui determinate, în principal, de originea sa latină. El a propus teme noi de dezbatere, una dintre ele „Principii reprezentate de popoare", reliefa o anumită trăsătură pentru fiecare popor: chinezii — utilul, indienii — contemplația, evreii — religia, fenicienii — bogăția, egiptenii — măreția, grecii — frumosul, romanii — puterea etc. Membrii „Junimii" nu au acceptat subiectele legate de etnopsihologie, fiind însă de acord cu sugestiile sale privind dezbaterea unor subiecte privitoare la descoperirile făcute de-a lungul timpului[3]. Tânărul istoric a conferențiat la „Junimea". S-a păstrat un rezumat al prelegerii lui despre naționalitate, care prefigurează concepția sa despre națiune: „Limba, obiceiurile, tradițiunile și frumosul formează împreună acea parte a lumii interioare care este particulară fiecărui popor", remarca Xenopol în expunerea sa. Lumea interioară a unui popor cuprinde și o parte generală care se referă la ideile și interesele generale omenești — știința, comerțul, industria. Semnificativ, conferențiarul definește naționalitatea prin trăsăturile spirituale: „Lumea interioară, particulară a unui popor formează ceea ce se numește spirit național. Legătura individului și a poporului întreg de această lume interioară se numește iubire de țară. Aceasta nu e iubirea pământului brut, ci iubirea gândurilor, simțurilor, comoarei de tradițiuni și de frumos născute și crescute pe colțul de pământ ce ne adăpostește. Aceste două elemente formează naționalitatea"[4]. Formulate în anul 1872, asemenea idei dovedesc o înțelegere matură a structurilor națiunii. Este ușor de observat cum istoricul descifrează naționalitatea ca unitate între spiritul național și iubirea de țară, enunțând în acest fel caracterul uman și social al naționalității. Aceasta este produsul trăirii de către oameni într-o lume alcătuită din componente spirituale. Vom constata mai departe cum istoricul discută chestiunea națională prin paradigma spiritualității.

---

[3] I. E. Torouțiu, *Studii și documente literare*, vol. IV, p. 459.

[4] A. D. Xenopol, *Naționalitate*, „Convorbiri literare", VI, 1872, p. 80.

Xenopol a cunoscut la „Junimea" o atmosferă benefică intereselor sale în studiul etnopsihologiei, având posibilitatea să verifice informațiile precum și doctrinele din domeniu. El a recunoscut că „spiritul meu primi multe și folositoare îndemnuri"[5] de la „Junimea". Influența clară a „Junimii" se vede în stăruința istoricului în studiul psihologiei etnice. În afară de aceasta, prezența în Societatea de la Iași l-a determinat să înțeleagă necesitatea studiului națiunii numai pe bază de adevăr. De asemenea, Xenopol și-a întărit convingerea, în răstimpul raporturilor cu „Junimea", cu privire la necesitatea spiritului critic în cultura română, precizând poziția sa proprie, mai ales în ce privește finalitatea criticii pe care o concepea ca modalitate de sprijinire a modernizării țării. La „Junimea", Xenopol a cunoscut direct pe junimiștii interesați de etnopsihologie. Amintim pe I. Slavici și M. Eminescu. Slavici, de pildă, într-un studiu despre români și unguri discută despre caracterul fiecăruia din cele două popoare, aducând probe din domeniul statisticii, etnografiei, istoriei, și desprinde acele diferențe dintre români și unguri ce exprimă deosebiri în modul de a gândi funcționarea raporturilor dintre ei[6]. Eminescu a dezbătut în publicistica sa multe aspecte ale etnicului românesc, iar preocupările lui pentru psihologia etnică s-au manifestat încă din perioada studiilor în Germania[7]. În cadrul „Junimii" a ținut prelegerea despre austrieci pe care intenționa s-o țină Xenopol cedând-o poetului. Vasile Conta a avut și el tentative de studiu al psihologiei popoarelor[8]. Exemplele amintite relevă o temă de stringentă actualitate pentru cultura română și nu doar expresia unei sincronizări cu mode europene. Examinarea realităților naționale prin studiul sufletului național decurgea din nevoia clarificării stărilor reale

---

[5] Idem, *Istoria ideilor mele*, în Torouțiu, *op. cit.*, IV, p. 388.

[6] Ioan Slavici, *Românii de peste Carpați*, ediție C. Mohanu, Editura Fundației Culturale Române, 1993.

[7] M. Eminescu, *Opere*, IX-XVI, Editura Academiei, 1979–1991.

[8] Cf. Al. Zub, *De la istoria critică la criticism*, Editura Academiei, 1985, p. 228.

ale unei națiuni. Alături de înțelegerea rolului eroilor în desfășurarea istoriei, se cuvenea cunoscută atitudinea și reacția popoarelor față de mersul istoriei.

Desigur, Xenopol își formase convingerile sale despre subiectul etnopsihologiei încă din perioada studiilor berlineze, însă frecventarea ședințelor „Junimii" îi conferea argumente pentru a stărui în abordarea acestuia. Despărțirea de Societatea ieșeană nu a însemnat și renunțarea la abordarea istoriei și civilizației în dimensiunea etnopsihologică, după cum vom constata mai jos.

Pentru înțelegerea gândirii xenopoliene despre națiune este necesar să discutăm despre primul său studiu publicat în „Convorbiri literare", *Cultura națională*[9], bine primit de exigenții membri ai „Junimii", în frunte cu Maiorescu. La articolul pomenit va face referire în *Istoria ideilor mele* : „întâiele cuvinte puse de mine spre a fi citite de public au fost deci o închinare către naționalitatea română. Naționalist am fost de la cea dintâi îngânare a minții mele pe tărâmul cugetării și am rămas până acum și așa nădăjduiesc să trec în pământ", subliniere semnificativă pentru modul cum a conceput el chestiunea națională. Începând cu lămurirea conceptului de cultură națională, istoricul se încumetă să abordeze tema naționalului deoarece el era bine pregătit, dovadă fiind vastele cunoștințe asimilate la cursurile universitare din Germania, dar a fost stimulat și de gândul lui Maiorescu despre psihologia lui Herbart.

Deoarece orice creație umană reflectă problematica unei comunități naționale, Xenopol apreciază cultura națională ca un produs creat într-un cadru național. El stabilește că sufletul și impresiile primite de acesta din lumea exterioară sunt elemente ale culturii, iar ființa umană se afirmă datorită lor. Din acest unghi gândește conținutul culturii naționale: „Națiunile sunt însă porțiuni ale omenirii, ele sunt diferite; deci și cultura

---

[9] Citatele care nu au trimiteri, cum sunt, de pildă, cele din studiul *Cultura națională*, fac parte din lucrări incluse în A. D. Xenopol, *Națiunea română*, Editura Albatros, 1999.

națională sau mai bine zis culturile naționale vor fi diferite". Orice cultură națională este constituită din complexul de noțiuni concentrat în sufletul unui popor ca tezaur propriu național. Explicația istoricului vizează mecanisme psihologice de constituire a culturii naționale. O națiune se distinge prin sufletul ei, noțiune destul de vagă pe care o putem descrie prin produsele spirituale ale unui popor. Încă din acest studiu de tinerețe, Xenopol anunță tezele de maturitate ale operei sale privind raportul dintre istorie și psihologie. Astfel, sufletul este identic la toți oamenii și este determinat de aceleași legi la toată umanitatea. Ideea este de mare semnificație în prefigurarea cercetărilor antropologice din secolul al XX-lea. Există o sumă de trebuințe comune la toți indivizii umani, urmare a vieții psihice individuale. Satisfacerea lor are loc în modalități diferite în funcție de condiții naturale, istorice, sociale, economice și spirituale. Același suflet uman, rămânând în termenii lui Xenopol, se răsfrânge într-o infinitate de tipuri culturale. Răspunsul dat de om la trebuințele sale reprezintă calea de adaptare la mediu și de stăpânire a acestuia prin reprezentările și noțiunile sale, care nu sunt anulate o dată cu dispariția individului, ci sunt preluate de generațiile următoare. Se constituie o experiență și o acumulare culturală transmisă de la o generație la alta. Întâlnim la istoricul român teza, esențială în antropologie, despre raportul dintre natură și cultură, aceasta din urmă fiind produsul exclusiv uman rezultat din acțiunea omului asupra mediului natural. Mai departe vom observa cum Xenopol, discutând despre rasa umană, concepe cultura ca mod de depășire a organicului (biologicului) și ca umanitate. Lumea umană se particularizează ca realitate autonomă în schimbările determinate de om în mediul său de viață.

Dezvoltarea unui popor reprezintă calea de rezolvare a necesităților fizice, intelectuale și morale cu mijloace specifice derivate din varietatea raporturilor stabilite între om și natură. Diferența între națiuni decurge din formele de satisfacere a cerințelor concretizate în producții materiale și spirituale. Câmpul culturii naționale este alcătuit din limbă, drept și moravuri, literatură și tradiții, arte frumoase. În esență, cultura

națională constă în acte de păstrare, dezvoltare și cultivare a limbii, reglementare a raporturilor morale de drept, și cunoaștere a trecutului pentru înțelegerea prezentului și prefigurarea viitorului, cultivare a artelor și literaturii. Ea are misiunea importantă în menținerea și dezvoltarea conștiinței membrilor unei națiuni. Viața națională aparține membrilor aceleiași națiuni orientați spre un ideal comun și oferă cadrul pentru comunicarea dintre ei, liantul reprezentându-l cultura națională.

Ideile din acest studiu sunt reluate, dezvoltate și nuanțate tot din unghiul de abordare psihologică raportat de această dată la întregul univers al științelor socio-umane, dar trebuie spus că istoricul depășește nivelul de analiză etnopsihologică. Pentru el, psihologia este intim legată de istorie, care altfel nu ar putea fi înțeleasă și explicată. A afirmat-o direct încă din primele studii: „pentru a pune bazele unei științe a istoriei trebuie să ne reîntoarcem numaidecât la studiul sufletului, la psihologie", iar în *Istorie și geologie* susține: „Va trebui deci făcut un studiu special de psihologie individuală a fiecărei formațiuni omenești care intervine în jocul istoriei"[10].

Poziția lui Xenopol despre raportul dintre psihologie și istorie este mai sistematică în comunicarea *Psihologia și istoria*, prezentată la Academia de științe morale și politice din Paris în anul 1901, în care a afirmat că istoria este o știință a seriilor istorice și nu a legilor, pe când psihologia este o știință a legilor ce guvernează spiritul uman. El apeciază că activitățile psihice, precum atenția, memoria, abstractizarea, voința se reproduc în același chip în toate timpurile și, în consecință, ele urmează implacabil legi caracteristice psihicului uman. Legile psihologice lucrează, remarcă istoricul, întotdeauna în același mod. Psihologia studiază formele gândirii dincolo de timp pe cînd istoria examinează fenomenele intelectuale care se schimbă continuu deoarece materialul de viață prelucrat de intelectul uman se preschimbă permanent. Legile psihologice prezidează

---

[10] A. D. Xenopol, *Istorie și geologie*, „Viața Românească", 9, 1910, p. 359.

la producerea faptelor istorice. În acest fel se pot explica trăsăturile specifice ale unui popor. Ilustrativ este caracterul profund religios al spaniolilor datorat luptei lor cu arabii în numele valorilor religioase creștine. În același chip se poate justifica profilul poporului englez asociat cu înclinația acestuia către comerț: îndeletnicirea seculară cu negoțul a influențat decisiv caracterul național englez. Să reținem că istoricul nu exagerează importanța legilor psihologice, ci relevă rolul împrejurărilor istorice în formarea caracterului popoarelor. De altfel, se cuvine a sublinia efortul lui Xenopol de a judeca echilibrat, științific problemele psihologiei etnice. Dezvoltarea istorică și socială este văzută ca proces complex la care concură o multitudine de factori și condiții.

În cuprinsul exegezei xenopoliene întâlnim o lege, doar afirmată, dar considerăm noi, de maximă relevanță pentru ceea ce înseamnă psihologie socială. Este „legea lenei", care exprimă tendința omului de a lucra cât mai puțin și de a câștiga cât mai mult, lege ce ar reflecta instinctul de conservare a speciei umane. Xenopol precizează că legea aceasta nu este responsabilă ea însăși de consecințele ce decurg din ea. Intervine, decisiv, mediul în care individul sau grupul acționează. Cercetări psihologice actuale au relevat fenomenul economiei de efort social sau de lene socială. Fenomenul se manifestă în activități de grup unde indivizii sunt dispuși să muncească mai puțin din cauza distribuirii inegale a efortului la toți membrii grupului. Angajarea oamenilor în comportamentul economiei de efort social este motivată prin perceperea de către ei a unor membri ai grupului, ca fiind mai puțin calificați decât ei, sau în mai mică măsură predispuși la efort; stabilirea unor scopuri mai puțin semnificative și conștientizarea relevanței mai mici a efortului lor în grup decât atunci când ar lucra pentru ei înșiși[11]. Asemenea formulări nu găsim în opera lui Xenopol, dar istoricul a surprins un aspect interesant de psihologie a colectivităților

[11] Vezi și J. W. Vander Zanden, *Social Experience*, Random House, 1988, p. 116.

regăsit la fiecare popor, evident în proporții variate. Ce decurge de aici? Xenopol vrea să atragă atenția asupra necesității cunoașterii psihologiei etnice în actul de organizare și conducere a unei societăți.

Demersul psihologic tinde la ipostazierea ideii unicității unui popor. Orice popor are un suflet al său din care rezultă toate produsele sale spirituale: limbă, obiceiuri, instituții. Istoria integrează organic și acțiunea individuală. Concordant cu ideea din *Principiile fundamentale ale istoriei* despre caracterul originar conferit de apartenența la o rasă sau naționalitate și caracterul istoric constituit sub influența evenimentelor, Xenopol studiază raportul dintre istorie și psihologie ca fiind expresia îngemănării organicului cu istoricul: „Istoria nu poate dar fi înțeleasă, dacă nu se iau în băgare de seamă elementele psihologice aduse dezvoltării prin împrejurările vieții. Și fiindcă aceste din urmă întovărășesc totdeauna curentul istoriei, va trebui ca istoria să se silească în fiecare minut să pună în lumină partea psihologică a evenimentelor". Istoricul ieșean vede în desfășurarea istoriei o desfășurare a acțiunilor oamenilor, fie individuale, fie colective. Accentuarea rolului psihologiei în cunoașterea istorică reprezintă puternicul caracter umanist al concepției lui Xenopol. El discută, în acest sens, pe direcția logicii lui John Stuart Mill, de „postulatul psihologic", regăsit în orice lege a dezvoltării umane. În *Théorie de l'histoire*, Xenopol dezvoltă tezele despre psihologie și istorie în analizele despre caracterul național și rasă[12]. Psihologia ajută la descifrarea faptelor individuale, a individualității istorice. Decurge de aici o problemă esențială pentru știința istoriei, anume considerarea ei ca intrinsecă aspirațiilor, idealurilor și trebuințelor umane. Ar fi oare prea mult dacă am îndrăzni să credem că demersul xenopolian vizând implicarea psihologicului în social și în istorie a reprezentat una dintre căile ce au condus la constituirea istoriei mentalităților? Ce înseamnă studiul psihologiei

[12] A. D. Xenopol, *Théorie de l'histoire*, Paris, 1908, p. 165–184 (*La race*), p. 184–186 (*Caractère national*).

individuale sau colective decât surprinderea proceselor psihologice prin care oamenii simt, trăiesc sau par a face istorie? Cu toate rezervele exprimate de istorici ai vremii ca P. Lacombe, B. Croce, H. Berr, H. Rickert[13], chestiunea pusă de savantul român a rămas ca temă prioritară în studiul istoriei, etnologiei și antropologiei[14].

2. De la rasă la națiune

Xenopol clădește bazele pentru teoria istoriei în analiza factorilor statornici ai istoriei. Printre aceștia se numără rasa. Prin conceptul de rasă, el lasă a se înțelege un conținut nu suficient de coagulat, deoarece nu delimitează accepțiunea rasei de cea a națiunii. Să adăugăm că Xenopol plasează discuția despre rasă în studiul mediului geografic și natural al unui grup etnic. Viziunea sa pare a fi mai mult de sorginte geopolitică decât sociologică. Ce este mediul? Ce este rasa? Mediul este natura și așezarea geografică în care se află un popor. Rasa este structura organică și psihică a indivizilor umani. Apartenența la o rasă ajută pe om să învingă în lupta sa cu natura.

Așadar, istoricul caută să decelleze caracteristica unui popor prin examinarea mediului și a rasei ca elemente stabile ale existenței sale. Spre diferență de alți istorici, cu care de altfel polemizează pe această temă, el admite rasa ca factor de explicare a evoluției istorice a unui popor. Interesant, argumentele sale pledante fac trimitere la dimensiuni ale naționalului. Influența rasei asupra structurilor mentale ale unui popor este consecința „complexiunii organice". „Această complexiune organică

[13] Cf. Al. Zub, *op. cit.*, p. 232

[14] Despre concepția lui Xenopol privind raportul dintre psihologie și istorie vezi: Ilie Ghibănescu, *Istoria în raport cu psihologia*, „Studii filologice", II, 1909; Gh. Toma, *Raportul dintre istorie și psihologie la A. D. Xenopol*, „Studia Universitatis Babeș-Bolyai", seria Historia, Cluj, XIII, 1, 1968; Ion Gr. Ion, *Asupra raportului dintre psihologie și istorie la A. D. Xenopol*, în *A. D. Xenopol. Studii privitoare la viața și opera sa*, în coordonarea lui L. Boicu și Al. Zub, București, 1972; Al. Zub, *op. cit.*

tradusă în manifestările intelectuale și înrâurită prin acțiunea evenimentelor produce ceea ce se numește *caracterul național*. Acest din urmă se rostește tot mai puternic, cu cât poporul își prelungește viața, fiindcă manifestările, la început pornite de la sine, se întorc în obiceiuri și ieu o trăinicie din ce în ce mai mare". Exegetul vrea să dovedească trecerea de la starea organică la starea social-umană, specifică omului în relațiile cu ceilalți. Din această desfășurare a procesului de formare a entităților etnice aduce critici lui Gustave le Bon, care confunda fondul rasei (însușirile anatomice, fiziologice și psihologice ale indivizilor) cu caracterul istoric al popoarelor generat de reacția la evenimente. Fondul rasei este nereductibil, iar schimbarea sa poate fi cauzată numai organic. Caracterul istoric se constituie în perioade scurte de timp.

În demersul său de a stabili fundamentele faptelor istorice, Xenopol crede a găsi în rasă pe unul dintre ele. Rasa este totalitatea trăsăturilor stabile ale sufletului unui popor determinate de funcțiile organice, fiziologice și psihologice ale ființei umane. În acest fel, rasa este un factor al evoluției. Deci, dezvoltarea unui popor este condiționată și de rasă, idee curentă în epocă. La Xenopol există însă o nuanțare a tezei enunțate, și anume delimitarea ei de caracterul istoric și caracterul moral, produse ale istoriei sau ale omului.

Xenopol încearcă să descrie rasa ca o grupare de indivizi care au în comun caracteristici fizice și psihologice. Studii actuale de antropologie și etnologie definesc rasa ca grup natural de oameni ce prezintă însușiri fizice ereditare comune, indiferent de limbile, obiceiurile sau naționalitățile lor[15]. Accentul este pus pe caracterul ereditar al trăsăturilor rasei. Grupul de indivizi ai unei rase trebuie să aibă o coeziune dată de caracteristici fizice. În rezumat, rasa este o realitate predominant biologică, iar acțiunea ei în societate este influențată decisiv de funcționarea și evoluția relațiilor sociale și interumane. De aceea,

---

[15] *Ethnologie générale*, sous la direction de Jean Poirier, Gallimard, 1968, p. 676.

rasa nu poate fi studiată ca o condiție a unei civilizații. Astfel, este eronată ideea unei rase latine, rase germane, în realitate fiind vorba de civilizație latină sau civilizație germană. Dacă există o ierarhie a raselor, aceasta nu este decât consecința diferențelor biologice, ce decurg din mediul originar de formare a lor.

Istoricul român discută rasele ca factori ai dezvoltării istorice, motivat fiind de rolul lor în asigurarea stabilității istorice. Trebuie să recunoaștem, Xenopol nu cade în greșeala exagerărilor biologiste, adică el nu explică evoluția societății prin constituienții ei biologici. El subliniază existența unei anumite influențe a biologicului asupra istoriei, așa cum propovăduiește etnopsihologia. Diversitatea temperamentelor și a comportamentelor umane se explică prin fondul biologic al fiecărui popor și nu doar numai prin influențele mediului geografic sau ale mediului social. Xenopol se numără printre primii autori români care abordează relația omului cu mediul natural. Să reținem importanța acordată acțiunii omului asupra mediului prin capacitatea sa de a crea valori spirituale. În această viziune, omul nu trebuie să distrugă mediul natural, ci prin adaptare, să utilizeze virtuțile lui. Între rasă și mediu există un raport de interacțiune, cu caracter de legitate. Rasa cea mai înzestrată poate stăpâni mediul natural, iar emanciparea de natură este posibilă numai în măsura în care ea știe să valorifice calitățile sale în exploatarea mediului.

Considerațiile istoricului despre rasă și mediu urmăresc justificarea mersului istoriei. Dezvoltarea unui popor, având în vedere diferențierea dată de apartenența la o rasă și la un mediu natural, se desfășoară într-un ritm al său, necunoscut de alt popor. Fiecare popor dispune de condiții particulare pentru evoluție, afirmă categoric savantul român: „Pe toată întinderea globului nu există două popoare care să aibă aceeași constituțiune organică și psihică". Teza merită o analiză în detaliu, ceea ce nu putem întreprinde aici. Remarcăm numai că Xenopol argumentează ideea singularității căii de dezvoltare a unui popor rezultată din combinarea în mod specific, la fiecare popor, a influențelor mediului și rasei. Din unghiul teoreticianului

istoriei, avem teza despre inexistența unor legi generale ale dezvoltării istorice, o confirmare a concepției sale despre istorie ca succesiune a seriilor istorice. Dincolo de asemenea consecințe, să amintim semnificația gândirii xenopoliene în disputele actuale referitoare la globalizare, un posibil răspuns la tentativele de a concepe evoluția istorică numai la nivelul marilor întinderi geografice, lăsând în umbră sau pur și simplu negând orice virtute istoriei popoarelor mai mici. Evident, Xenopol nu medita în termenii local-global, dar nu putem eluda judecarea de către istoric a realităților contemporane lui prin relația național-universal, accentuând pe necesitatea conservării și dezvoltării naționalului. Astăzi procesele de globalizare au loc în condițiile afirmării puternice a etnicității, iar unii autori discută despre complementaritatea dintre globalizare și etnicitate[16].

În concepția lui Xenopol ființa umană se deosebește de alte ființe vii prin facultatea de a vorbi, credință religioasă, viață statală, capacitate de a progresa sau de a transmite ideile de la o generație la alta și mediul geografic. Limba și religia contribuie la constituirea raselor și naționalităților. Viața statală și facultatea de dezvoltare intervin în desfășurarea vieții comunităților naționale. În studiul *Politique de races* Xenopol stăruie asupra acestor componente ale rasei și naționalității pentru ca, pe această bază teoretică, să dezbată situația a ceea ce el numește, inadecvat, rase latine. Se poate observa cum istoricul tinde spre o aplicație a ideilor la realități istorice, naționale și sociale. Caracterizând fiecare dintre rasele latine europene, Xenopol apreciază pe români ca fiind de sânge — traci, ca limbă — latini, iar ca religie — ortodocși, o descriere ce caută să sintetizeze toate tipurile de apartenență ale românilor de-a lungul istoriei, cu influență decisivă în conturarea profilului lor etnic. Examinarea rasei latine este întreprinsă în comparație cu două mari grupuri rasiale europene: slav și german, și sesizează că acestea ființează compact în zone ale Europei, pe când

16 Gheorghiță Geană, *Ethnicity and globalisation. Outline of complementarist conceptualisation*, „Social Anthropology", 5, 2, 1997, p. 199.

populațiile de rasă latină sunt dispersate din cauza așezării românilor într-un cadru geografic dominat de alte grupuri etnice. De aceea, pledează pentru realizarea unității popoarelor latine în scopul contrapunerii influenței celorlalte grupuri, în special a celei germane. Prin astfel de analize se dezvăluie și mai apăsat caracterul geopolitic al gândirii sale. Raporturile europene le concepe ca relații între grupuri mari de populații ce aparțin unor rase, cum se exprimă Xenopol, de fapt a unor civilizații. Dacă din punct de vedere al limbii, civilizației și al unor obiceiuri între indivizi de origine latină, ca să luăm un exemplu, pot exista afinități și moduri comune de a trăi, în ceea ce privește relațiile politice teza lui Xenopol nu se mai susține, o politică a raselor nefiind oportună și nici posibilă. În stabilirea raporturilor dintre state intervin alte motivații, alte interese și alte condiții care acționează dincolo de apartenența la un grup etnic. Demersul xenopolian trebuie înțeles în contextul de la începutul secolului al XX-lea când se contura din ce în ce mai clar reașezarea relațiilor între țările europene pe principiul naționalităților[17]. Istoricul avea credința, pornind de la mișcările din statele europene, că românii trebuie să se alieze cu popoarele latine pentru că numai în acest fel sunt posibile conservarea identității lor și realizarea idealului național de unire a tuturor teritoriilor

---

[17] Ideile lui Xenopol din studiul *Politique de races*, publicat în anul 1903, au trezit un interes aparte în presa românească. Lucrarea a fost reprodusă integral în „Revue roumaine" și parțial în „Revista idealistă". Xenopol a prezentat-o în ședința publică de la Academia Română din 21 martie 1903, pentru ca ulterior să fie subiectul unei conferințe la Universitatea București (Cf. „Epoca", 23 martie 1903, p. 3). În ziarul „Conservatorul", 2/15 noiembrie 1903 se subliniază pledoaria lui Xenopol pentru unitatea rasei latine. O amplă prezentare a scrierii lui Xenopol face Ilie Ghibănescu în „Evenimentul" din 11 octombrie 1904. În ziarul „La Roumanie" din 30 octombrie/12 noiembrie și 31 octombrie/13 noiembrie 1904, sub semnătura lui J. B., este analizat articolul lui Xenopol, reproșându-i-se lipsa de consistență a conceptului de rasă. Acest text a avut, poate, cel mai puternic ecou în opinia publică românească din toată opera sa, o dovadă în plus a semnificației temei în viața socială românească.

C-da 98 coala 3

locuite de români într-un singur stat. Desfășurarea evenimentelor, în special cele din timpul primului război mondial, au dovedit că alianțele între state și soluționarea problemelor naționale s-au produs pe baza altor strategii decât cea gândită de Xenopol. Rămâne din concepția sa încercarea de abordare într-o manieră nouă, a raporturilor între națiuni în cadrul marilor grupe de populație și al marilor zone de interes strategic. Ideea unității de gintă, cu toate limitele ei inerente pentru acea vreme, a revenit în actualitatea europeană și mondială, măcar la nivelul inițiativelor unor state. Cel mai clar exemplu este tentativa guvernului german din preajma și în timpul celui de al doilea război mondial de a unifica într-o structură unică pe toți germanii răspândiți în Europa. Și alte exemple pot fi date luând în calcul, de pildă, poziția Rusiei ori de câte ori unele țări slave cunosc momente de criză. Prin urmare, subiectul discutat de Xenopol este de mare relevanță pentru studiile geopolitice și pentru relațiile dintre state.

Concepția despre națiunea română este prezentată de Xenopol în *Introducere* la marea sa sinteză *Istoria românilor în Dacia Traiană*, capitol de analiză a principiilor teoretice de cunoaștere istorică. Istoria nu este doar un inventar al evenimentelor și faptelor unui popor, ci o descifrare a mersului istoric în raport de ființa etnică a națiunii române: „Istoria unui popor este în mare parte determinată de natura în sânul căreia este așezat"[18], așa începe opul amintit. De la legea dependenței unui popor de mediul său nu s-ar abate nici poporul român și, din acțiunea acestei norme, istoricul examinează națiunea română.

Poporul român este integrat în grupul popoarelor latine. Geopolitic, spune Xenopol, popoarele latine sunt o masă compactă în Europa de Apus și dispun de aceeași religie — catolicismul, precum și de căi de comunicare directă între ele, iar din aceste trăsături rezultă solidaritatea între ele. Românii, popor de aceeași origine latină ca și națiunile vestice, au fost nevoiți

---

[18] A. D. Xenopol, *Istoria românilor în Dacia Traiană*, I, București, „Institutul de Arte Grafice și Editura Școalelor" C. Sfetea, 1914, p. 17.

să viețuiască în cu totul alte contexte, fără nici o legătură directă cu popoarele de aceeași sorginte latină.

Scrutând configurația popoarelor învecinate cu românii, Xenopol ajunge la concluzia rolului avut de relieful muntos în delimitarea teritorială față de alte naționalități. Prin urmare granițele nu sunt conturate de munți. Ceea ce nu se verifică în cazul românilor la care muntele este așezat în mijlocul populației românești și, de aceea, susține el: „Carpații sunt pricina hotărâtoare a dezbinării politice a românilor". Procesul de întemeiere a statelor românești este pus pe seama despărțirii determinate de Munții Carpați. Muntele nu ar fi fost un sprijin al dezvoltării istorice, ci o piedică, dar se recunoaște importanța Carpaților în adăpostirea neamului românesc în perioada năvălirilor barbare: „în acești munți s-a fiert și închegat marea și minunata unitate a poporului român"[19]. Un întreg capitol „Daco-românii în munți" aduce argumente în sprijinul tezei sale despre dăinuirea poporului român, în momente limită ale existenței lui, în zonele muntoase.

Savantul român se ghida în analizele sale după spiritul științei timpului, în care un loc esențial îl ocupa teza despre munți ca granițe între state naționale, idee generată din studiul istoriei unor națiuni, îndeobște occidentale, delimitate de lanțuri muntoase. Teoria nu se verifică însă în analiza tuturor contextelor reale de ființare a altor națiuni. Lărgirea câmpului de cercetare a reliefat limita indiscutabilă a tezei despre munți ca linii de separare teritorială. Doar câteva exemple sunt edificatoare în a argumenta necesitatea renunțării la această idee. Alpii, munții Algeriei, Pirineii, Uralii nu au reprezentat hotare între state[20]. Stabilirea frontierelor are la bază alte principii decât cel geografic. În realitate, granițele statelor sunt granițe etnice, urmare

---

[19] Idem, p. 22.

[20] Ion Conea, *Destinul istoric al Carpaților*, în *Geopolitica*, ediție Emil I. Emandi, Gh. Buzatu, Vasile S. Cucu, Iași, Editura „Glasul Bucovinei", 1994, p. 117.

a concentrării populației unei etnii pe un teritoriu anume, indiferent de formele de relief.

Am observat că istoricul român justifică virtuțile Munților Carpați în conservarea identității naționale, în apărarea românilor de cuceririle altor neamuri. Această idee anulează teza inițială — dezbinarea românilor din cauza Munților Carpați. Iată cum Xenopol susține o aserțiune reluată din știința timpului, fatalmente limitată, și, concomitent, formulează o judecată pornită din observarea realităților istorice[21].

Istoria românilor este „succesiune de serii dezvoltate care se țin una de alta, se prefac una în alta, se înrâuresc mutual, se combat sau se sprijinesc între ele“[22], deci asemănătoare ca evoluție cu istoria oricărei națiuni. Producerea unui eveniment duce în timp la generarea altuia, încât se profilează un trend istoric. Evoluția națiunii române este o succesiune de tranziții de la exercitarea influenței unui popor la preluarea acestei stări de către alt popor cu care românii au fost obligați să intre în contact. De pildă, din stăpânirea turcească a decurs influența grecească din care apoi a rezultat influența franceză și din aceasta, mai departe, regenerarea națională a românilor. Istoria dezvoltării istorice a națiunii române este un proces de întrepătrundere între evoluția internă și mediul extern. În același sens, Xenopol explică aspirația țăranilor de câștigarea libertăților sociale și economice, și interesul claselor conducătoare de a-i face dependenți de ele. Istoricește, națiunea română a ființat în contexte de influență permanentă din afară, fie pe calea aservirii politice, fie pe calea aculturației, și de afirmare a autonomiei și identității, cu deosebire prin limbă și viață spiritual-religioasă proprie.

---

[21] Simion Mehedinți relevă lipsa de temei a afirmației lui Xenopol: „E o teză cu totul simplistă afirmarea că în timpul năvălirilor barbare poporul românesc a scăpat în munți“ (S. Mehedinți, *Civilizație și cultură*, ediție Gheorghiță Geană, Iași, Ed. Junimea, 1986, p. 192). Să amintim că Blaga vorbea despre retragerea în munți ca o cale de păstrare a identității noastre.

[22] A.D. Xenopol, *Istoria ideilor mele*, ed. cit., p. 393.

Tezele lui Xenopol sunt simptomatice pentru studiul chestiunii naționale românești, deosebit de cel al națiunii din alte zone europene. Istoricul descifrează mecanismele și condițiile reale în care s-au constituit națiunile în Europa răsăriteană, spațiu al intersectărilor civilizațiilor și al conflictelor de interese. În diferență de Occident unde comunitatea națională s-a constituit organic prin evoluția firească a grupului etnic spre forma statală de organizare a vieții naționale, în Europa de Est prefacerea etniei în națiune a fost continuu însoțită de acțiunea factorilor exteriori, obligată fiind să-și adapteze modul de viață în funcție de direcțiile luate de evoluția raporturilor sale cu alte popoare. Din cauza specificității actelor istorice din această parte a Europei, Xenopol a judecat evoluția istorică drept dezvoltare a seriilor istorice, și nu ca o consecință a acțiunii unor legi. Nu este hazardat dacă formulăm ipoteza, ce rămâne să fie verificată, că teoria seriilor istorice a pornit tocmai de la realitățile istorice și naționale din Europa de Est. Viziunea deterministă în forma raporturilor cauzale (cauza A produce inevitabil efectul C) își găsește valabilitatea în societățile occidentale a căror evoluție a fost una organică, iar schimbările profunde, revoluționare au decurs în mod logic din fazele anterioare. În cealaltă parte a Europei trendul occidental nu s-a verificat. Raporturile deterministe au fost infirmate, fără ca aceasta să însemne că istoria nu și-a desfășurat cursul în acest spațiu. Întrepătrunderea continuă dintre evoluția factorilor externi și afirmarea națiunii a determinat un alt mod de derulare a faptelor istorice. Este prea bine știut că pentru Xenopol istoria nu este un act de repetiție, adică ea nu este desfășurarea unui model de dezvoltare a societății. Istoria, spune istoricul, este modificarea veșnică a fenomenelor intelectuale. Singurul fapt repetabil în istorie este doar omul care nu-și poate schimba natura sa. Seriile istorice sunt unice și particulare pentru că nu se aseamănă unele cu altele și se dezvoltă paralel. Încercarea de a desprinde elementul comun al seriilor istorice înseamnă, în viziunea lui, „a distruge istoria". Realitățile istorice și etnice din spațiul est-european i-au oferit istoricului dovezi în a susține caracterul

serial al evoluției istorice. După cum am remarcat, Xenopol contrapune știința istoriei psihologiei, adică știința seriilor este discutată în relație cu știința legilor. Este învederat faptul că fenomenele istorice sunt produsul unor grupuri de oameni, al unor colectivități organizate, evident după alte reguli decât activitatea individuală. Dacă nu putem discuta despre legi pentru marile colectivități, asemenea celor din realitatea fizică, trebuie acceptată existența unor tendințe generale, generate de ele sub forma unor regularități istorice.

3. Naționalism și patriotism

Înscrisă în concepția sa generală despre națiune, ideea lui Xenopol despre naționalism este motivată de cerințele procesului de întărire a sentimentului național, ca expresie clară a conștiinței apartenenței la o comunitate națională. Încă din perioada studiilor berlineze își exprimă opinia despre naționalism discutat în relație cu cosmopolitismul, sesizând dificultățile ce pot apărea din excesul de atașament față de culturile străine[23]. Apoi, merită de reținut că în lecția de deschidere a cursului său din anul 1883 a ținut să sublinieze rolul patriotismului în viața fiecărui popor: „Popoarele din care a dispărut patriotismul sunt moarte pentru istorie. Dacă însă istoria în general te face să iubești omenirea, istoria poporului din care faci parte va deschide inima către dânsa. Nu este deci putere care să învieze mai tare patriotismul decât istoria propriului tău popor"[24]. Profesorul

[23] În scrisoarea din 14 iunie 1871, Xenopol îi scria lui I. Negruzzi: „În această sarcină care este a generațiunii noastre, trebuie însă să nu trecem măsura cuvenită dând elementului străin peste tot locul o înrâurire mai mare decât trebuie să o aibă. Această delimitare între elementul vieții noastre, în care productele spiritului altor popoare trebuie luate în totul, și acele în care elementele streine trebuie să nu servă numai de stimul, este de cea mai mare importanță. Este întrebarea cosmopolitismului și a naționalismului, nimic mai puțin" în I. E. Torouțiu, *Studii și documente literare*, vol. II, ed. cit., p. 113

[24] A. D. Xenopol, *Lecțiune de deschidere a cursului de istoria românilor de la Universitatea din Iași*, „Convorbiri literare", 1 noiembrie 1883, p. 306.

a marcat chiar de la primul său curs universitar importanța studiului istoriei, cu deosebire a celei naționale în susținerea sentimentelor patriotice. De-a lungul întregii sale activități științifice și publice nu pregetă să evidențieze necesitatea patriotismului, să examineze conținutul și formele sale de manifestare.

Iubirea de țară și de neam reprezintă, în viziunea sa, acțiunea de întărire și înălțare a țării. El diferențiază patriotismul în funcție de statul în care se manifestă. În țările mici acesta are un rol esențial deoarece aici se impune acordarea unei atenții speciale „valorii lăuntrice". Cultura popoarelor mari poate fi și cosmopolită și să refere la omenirea abstractă, dar cultura popoarelor mici, printre care și cea românească, „trebuie să fie înainte de toate națională". Să recunoaștem oportunitatea delimitării savantului român, justificată de deosebirea de putere dintre națiuni. Este elementar în a susține valorile proprii culturi în fața expansiunii în teritoriul național a civilizației și culturii străine, după cum este un gest necesar intervenția în actul de diseminare a produselor spirituale naționale în rândul conaționalilor și în afara granițelor. Xenopol întreprinde o lucrare cerută de realitățile vii ale societății românești de la sfârșitul secolului al XIX-lea impregnate puternic de aspirația către edificarea unui spațiu cultural național. De la această exigență, el demonstrează caracterul național al oricărui produs al spiritualității românești, inclusiv în științele naturale, fizice și chimice. Rectorul Universității din Iași ține să precizeze în fața studenților și a corpului profesoral dimensiunea națională a demersului științific în contribuția acestuia la consolidarea naționalității. De aceea, patriotismul nu aparține numai unei categorii de intelectuali, ci întregii elite a unei țări.

Care este conținutul patriotismului? Iubirea pentru locul natal, iubirea de poporul căreia îi aparține individul, conștiința trecutului național, toate aceste trei componente fiind considerate „sentimentale", complinite însă și de un element rațional — conștientizarea sentimentului de siguranță în cazul națiunii, adică exprimarea modului său de a fi, rezultat din apartenența la o națiune, se realizează numai în propria comunitatea națională.

Dezavuarea sentimentelor naționale este considerată de istoric ca o demisie morală: „Numai monștrii morali pot fi lipsiți de această simțire înălțătoare. Nu poate fi deci vorba pe atât de deșteptarea iubirii de țară în inima tinerimii, pe cât regularea cursului acestui șuvoi răpitor, de îndreptarea lui pe căile acele care să-l facă de folos pentru popor". Educarea sentimentelor patriotice este o necesitate acută, aceasta însemnând orientarea conștientă a voinței tinerilor și formarea conștiinței patriotice, iar exegetul nu poate concepe tineretul decât puternic atașat de țară, dar precizează că acest sentiment în sine poate să acționeze în direcții nebănuite. În acest scop, schițează un program de educare a tinerilor în spiritul dragostei față de țară, accentuând rolul universității în formarea studenților ca ființe sociale altruiste.

În concepția lui Xenopol, patriotismul „este un simțimânt firesc, sădit chiar de natură în inima omenească, și care nu poate fi deci îndepărtat prin cugetare, argumentare sau prin voință. El face parte din sfera neconștiutului, care stăpânește pe individ și nu este stăpânit de dânsul", după cum afirma într-o conferință în anul 1906, intitulată ***Patriotismul***. Această formulare merită a fi reținută datorită caracterizării patriotismului ca trăsătură intrinsecă ființei umane, idee deosebit de actuală. Studii de genetică au pus în evidență exprimarea de către oameni a sentimentului de apartenență la grup. Încă de la naștere individul este obligat să se orienteze în spațiul și timpul istoric, ceea ce-i impune o selecție în funcție de datul primordial conferit de apartenența la comunitatea de origine. Orientarea indivizilor spre indivizi de aceeași rudenie este motivată de nevoia sa de a-și găsi identitatea. Atașamentul față de comunitatea etnică sau națională este transmis genetic în procesele de socializare[25]. La istoricul român sentimentul patriotic derivă din construcția ființei umane, și de aceea acționează chiar și fără a fi conștientizat de individ. Dar, după cum însuși savantul afirma în anul

---

[25] Gary Johnson, *Kin Selection, Socialisation and Patriotism. An Integration Theory*, „Politics and Life Sciences", vol. 4, nr. 2, 1986, p. 127–140.

1898, acest sentiment trebuie să fie educat pentru ca insul să acționeze conștient de misiunea sa în sprijinul comunității sale naționale. Trebuie spus că accentul pus de Xenopol pe caracterul biologic al patriotismului a fost motivat de încercările unor teorii ale timpului de a nega existența reală a acestui sentiment la oameni. El citează teoriile socialiste care combăteau patriotismul prin argumentul coeziunii între locuitorii tuturor țărilor față de clasa capitalistă indiferent din ce țară ar fi aceasta. Xenopol se angaja într-un demers ce va caracteriza continuu istoria noastră în acest secol: combaterea ideilor și acțiunilor de negare a valorilor naționale și de distrugere a lor. Astăzi nu este mai puțin vădită această tendință semnalată de istoricul ieșean, ea se manifestă din altă direcție ideologică, dar cu același scop al minimalizării patriotismului într-o societate globală.

Fără să aducă precizări, Xenopol utilizează, cu deosebire după anul 1907, termenul de naționalism și publică articole având în titlu cuvântul „naționalism". Este adevărat, el discută naționalismul ca un curent al civilizației moderne, care conștientizează organizarea vieții unui popor conformă cu firea sa. Naționalismul este contrapus cosmopolitismului, justificat de legea care guvernează evoluția omului și a societății, diferențierea umanității în grupuri deosebite între ele. Factorul fundamental de diferențiere îl reprezintă limba, iar naționalismul este și un mod de protejare a limbii naționale.

Istoricul concepe naționalismul ca mod de manifestare a unui popor în relație cu alte popoare și ca o cale de apărare a valorilor naționale și de conservare a identității naționale. El a sesizat pericolul ce ar putea fi declanșat de exagerarea naționalismului prin judecarea, în termeni axiologici, a relațiilor dintre națiuni. În acest cadru, Xenopol discută relațiile interetnice din arealul românesc ca savant, dar și ca militant al luptei pentru drepturile românilor. Nu ezită a interveni cu autoritatea sa științifică, academică și universitară în clarificarea unor aspecte ridicate de raporturile românilor cu alte națiuni sau cu minoritățile naționale din cuprinsul statului român. Constată situații specifice în anumite zone ale țării cu privire la tendința de

creștere a ponderii unor populații minoritare, toate aceste probleme fiind discutate științific. El nu aplică o schemă prestabilită la examinarea problematicii relațiilor interetnice, însă nu poate să nu observe fenomene grave ce afectează înseși bazele statului român. În acest scop întreprinde un studiu demografic și sociologic al evreilor din România, făcând o radiografie a situației lor în Moldova. Studiul său *La question israélite en Roumanie* din anul 1902 înfățișează starea evreilor din Regatul român și subliniază efectele în plan social și uman ale chestiunii evreiești, din care cel mai important este lipsa comunicării între populația evreiască și populația românească. Xenopol aduce în prim plan cauza reală a tensiunilor ce ar exista între cele două grupuri etnice care ar fi fost problema împământenirii evreilor. El a gândit soluții, ce vor trezi reacții imediate din partea reprezentanților populației evreiești[26]. Una dintre ele se referă la asimilarea lor de către români pe calea încreștinării sau a căsătoriilor.

[26] Scrierile lui Xenopol despre evrei au trezit reacții din partea unor publiciști evrei. M. Schwarzfeld publică în „Egalitatea" din 28 aprilie 1900 articolul „Drumul cel bun" cu referire la articolul *Assimilation* publicat de Xenopol în „L'Univers israélite". Istoricul român discutând despre patriotism ca sentiment bazat pe iubirea de țară, iubirea poporului și dragostea față de propriul trecut constată la evrei că patriotismul se compune doar din iubirea de popor și iubirea față de trecut. Iubirea de țară ar fi înlocuită, crede Xenopol, de iubirea de religia proprie și, drept urmare, ei manifestă dragoste față de coreligionarii lor din alte țări. Schwarzfeld i-a replicat lui Xenopol că evreii din punctul de vedere al religiei nu prezintă interes: „A atribui evreilor un sentiment excepțional e a nu pricepe pe om, a te orienta după legende și închipuiri, e a-ți înfățișa pe evreu ca o ființă excepțională care simte și cugetă altfel ca ceilalți oameni". Religia este pentru evrei o credință la fel cum este pentru orice alt popor creștin și de aceea este respinsă demonstrația lui Xenopol privind necesitatea botezului în masă al evreilor.

Despre articolul *La question israélite en Roumanie* a scris, printre alții, Adolphe Clarnet, *Les juifs roumains. Reponse à M. A. D. Xenopol*, Paris, 1903, autorul ține să remarce originea evreiască a tatălui și originea grecească a mamei lui Xenopol, imputându-i că ar fi eludat legile care reglează relațiile din societate (p. 6), iar chestiunea evreiască este analizată prin teza luptei de clasă: burghezia evreiască este o demnă aliată a sorei sale române, ceea ce ar explica situația evreilor din România.

Sunt sugestiile unui savant preocupat de a rezova o problemă gravă a timpului său, și numai în acest sens poate fi judecată poziția sa. Se cuvine să remarcăm atitudinea tolerantă a lui Xenopol față de chestiunea evreiască, la fel cum gândește despre orice altă națiune. El nu se manifestă ca un șovinist, nu propagă ura de rasă și nu îndeamnă în nici un fel la adoptarea de mijloace decât cele legale și democratice. Ideile sale pot fi contestate sau corijate, dar în nici un caz ele nu se înscriu într-o atitudine antisemită, așa cum s-a încercat. nejustificat, a se acredita de către un autor[27].

Trebuie subliniat principiul naționalismului cumpătat promovat de Xenopol față de problemele etnice. Ca pildă este modul cum concepe politica legată de evrei. Respinge fără șovăire metodele violente, agresive și pledează pentru măsuri economice: „Nu cu violența în grai și în scris, nu cu spargerea geamurilor, precum nu, pe de altă parte, cu preamărirea neamului românesc numai prin osanale, drapele și prapuri vom scăpa de evreii primejdioși neamului, *ci numai prin muncă încordată și concurarea lor pe tărâmul economic*. Cât timp însă românii se vor îndepărta de la comerț și industrie, cât timp ei se vor lepăda și de agricultură, mulțumindu-se a trăi din arendarea moșiilor la străini și la evrei, cât timp vom căuta să creștem copiii noștri din clasa conducătoare numai pentru a fi funcționari, iar din fetele noastre vom face păpuși de galantare, atât timp nu vom scăpa de acei evrei cari nu pot și nu vor să dispară în sânul nației" (*Naționalism și antisemitism*). Trecând peste unele expresii inadecvate, reținem caracterul programatic al concepției xenopoliene despre soluționarea unei probleme atât de complexe, care vizează direct pe români și clasa lor conducătoare. Xenopol se numără printre intelectualii români care discută chestiunea etnică, recte cea evreiască, din unghiul responsabilităților ce revin românilor, fără să aducă vreo învinuire

[27] Vezi: N. Grigoraș, *Naționalismul antisemit al lui A. D. Xenopol*, Iași, 1940. Probabil, intenția autorului a fost să aducă dovezi pentru un anumit gen de politică promovată în timpul când a apărut scrierea sa.

populației evreiești pentru stările de lucruri generate de situația lor în statul român. Nu a fost întâmplătoare publicarea articolelor sale despre naționalism în „Noua Revistă Română", condusă de C. Rădulescu-Motru, implicat și el în dezbaterea chestiunii evreiești din România din perspectiva obligațiilor ce revin elitei în a asigura condiții economice și sociale pentru rezolvarea ei.

Cu aceleași principii metodologice abordează relațiile românilor cu alte grupuri etnice și reacționează la orice încercare de denaturare a istoriei naționale. De aceea, a ținut să clarifice raporturile românilor cu grecii sau să înfățișeze contactele culturale și politice cu Franța. Toate studiile despre relațiile interetnice sunt cercetări bazate pe date și informații istorice, sociologice și culturale.

4. Studiul comparativ al civilizațiilor și culturilor naționale

Am putea spune că studiile lui Xenopol despre relațiile interetnice se înscriu în direcția investigării comparative a culturilor și civilizațiilor. În ambianța caracteristică a secolului al XIX-lea istoricul examina căile de edificare a civilizației române moderne. Cu o viziune europeană și modernă asupra proceselor de dezvoltare istorică și socială, Xenopol argumentează necesitatea cunoașterii modalităților de înfăptuire a progresului în țări cu un alt tip de civilizație decât cel occidental. El exprima această cerință, determinat de contextul în care se desfășura modernizarea pe arii europene. Era ușor observabilă tendința de răspândire pe diferite căi, în restul Europei, a ideilor, comportamentelor, mentalităților tipice pentru omul modern occidental. Dinamic și extensiv, cu năzuința spre universalitate, modelul occidental era atractiv pentru alte țări prin speranța ce o oferea în temeiul adoptării sistemului său axiologic în afirmarea identității naționale, în realizarea progresului. Din această atractivitate decurg o serie de consecințe asupra dezvoltării unui popor. Preluarea necritică a oricărui principiu sau a oricărei

instituții din alte culturi și civilizații influențează calitatea actului de modernizare. Într-adevăr, după Marea Revoluție Franceză s-a produs în întreg arealul european o schimbare a paradigmei de dezvoltare, accentul fiind pus pe diferență, autonomie, libertate, individualitate, național. Numai că toate aceste valori, indestructibile ființei umane, iradiau dintr-un centru cultural și spiritual către alte zone ce-și diriguiau viața după alte norme și valori. În comunicarea dintre cele două moduri de civilizație, cel occidental se impunea datorită capacității lui de a răspunde la aspirații și trebuințe ale unor grupuri naționale situate în condiții de dependență față de imperii sau de alte state suverane. Dacă asemenea idei, concepții și comportamente ale civilizației moderne își dovedeau eficiența în spațiul occidental, constituindu-se într-un model atractiv, în alte arealuri implantarea de instituții moderne preluate ca atare din Apus a condus la efecte contrare, la adâncirea crizei morale și spirituale. De fapt, dezvoltarea unei națiuni ce tinde spre o afirmare proprie poate fi afectată puternic de crearea unui organism politico-juridic lipsit de fundamente proprii. Avem în acest caz chestiunea esențială a societății moderne: asigurarea echilibrului dintre fondul intern și cadrul instituțional modern introdus într-un stat național.

A. D. Xenopol a judecat istoria românilor și prin această exigență a relației dintre fond și formă. Integrat în direcția maioresciană, istoricul a exprimat o viziune personală despre procesul de edificare a civilizației românești moderne. Spre deosebire de Maiorescu, el pleacă de la premisa că națiunea română este capabilă de a înfăptui progresul, de a se dezvolta concordant cu cerințele vieții moderne. Starea cunoscută de români în raport de civilizația apuseană este doar una tranzitorie, iar România s-a înscris fără echivoc în trendul modernizării. Sunt două moduri de civilizare, scrie Xenopol: evoluția din propria civilizație și dezvoltarea prin influența primită de la o civilizație din afară. Interesant, Xenopol nu face o opțiune între ele, pentru că fiecare are virtuți și limite. Importantă rămânea pentru el dezvoltarea țării pe baza propriilor ei trebuințe. În concepția sa, esențial era ca procesul de modernizare să includă tot ce poate fi

profitabil în actul de emancipare a românilor. Nu există, susține Xenopol, o dezvoltare exclusiv originală sau una situată numai sub influența străină. Aceasta nu înseamnă că acest proces se derulează de la sine, fără intervenția grupurilor sociale interesate în înscrierea țării pe o anumită direcție de evoluție.

Istoricul discută un aspect deosebit de important pentru stadiul în care se afla națiunea română în a doua jumătate a secolului al XIX-lea: opțiunea pentru tipul de dezvoltare. Savantul se orientase ferm către civilizația modernă, dar avertiza asupra primejdiilor ce decurgeau din acceptarea, fără spirit critic, a formelor occidentale. Ca un cunoscător al trecutului, a acționat pentru o dezvoltare originată în fondul intern: „Să nu așteptăm pururea lucrări gata de la alte popoare; să nu introducem în poporul nostru, pentru a mulțămi trebuințele lui, așezăminte străine ieșite din munca și osteneala altor popoare; să nu traducem vecinic cele de nevoie prin întinderea și adâncimea cunoștințelor noastre, ci să căutăm a scoate din creierii noștri cele de trebuință pentru propășirea poporului". Este exprimată limpede în acest fragment din cuvântarea lui Xenopol la mormântul lui Ștefan cel Mare, avizată de Maiorescu, concepția sa despre edificarea civilizației moderne românești. Oportunitatea modernizării a fost subliniată constant de către istoric, însă el solicita, pe bună dreptate, efortul propriu, gândire adecvată condițiilor istorice și naționale. El subliniază un aspect decisiv în actul de modernizare, anume educarea poporului de a lucra pentru progresul său, iar nu formarea deprinderilor de imitație a ceea ce este străin și, prin urmare, nepotrivit pentru trebuințele lui.

Cu această viziune, a dezbătut problemele satului și ale țărănimii, pe care le-a considerat, ca și Eminescu, fundamente ale naționalității române. Adversar învederat al adepților menținerii statului român în poziția de stat eminamente agrar, Xenopol examinează satul și țăranul ca elemente ce trebuiesc implicate direct în procesele de dezvoltare a țării. Orice act de modernizare se cuvine a porni de la realitățile indiscutabile ale satului și ale țăranului, iar afirmarea națiunii române este posibilă numai dacă este soluționată chestiunea agrară.

*

În cadrul operei lui A. D. Xenopol subiectul legat de națiune este abordat din perspectiva istorică asociată cu analiza sociologică, geopolitică, geografică, psihologică și antropologică, așadar o viziune multidisciplinară. În acest fel, istoricul produce, pentru vremea lui, dar cu reverberații în timp, un model de studiere a națiunii, întemeiat, în principal, pe cele două tipuri de cunoaștere a realității umane: istorie și psihologie. Concepția lui despre națiune izvorăște din viziunea sa originală privind evoluția istorică, definită ca succesiune a seriilor istorice. Națiunea română este studiată ca realitate etnopsihologică derivată din evoluția grupului etnic românesc într-un mediu specific, și din originea sa dacă și latină, modelată de-a lungul timpului de influențele altor grupuri etnice și ale altor culturi și civilizații. Ea a evoluat și evoluează ca entitate independentă și ca determinant al proceselor de dezvoltare românească. Realistă și științifică, perspectiva lui Xenopol despre națiune este o contribuție de netăgăduit la studiul problematicii etnice și naționale.

NAȚIUNEA ROMÂNĂ ȘI CIVILIZAȚIA MODERNĂ ÎN GÂNDIREA LUI EMINESCU

1. O gândire paradigmatică

Despre Eminescu există o bogată exegeză, dar, incontestabil, opera sa literară a avut privilegiul unor profunde și perene analize, aparținând unor nume de rezonanță ale culturii române: T. Maiorescu, G. Ibrăileanu, N. Iorga, E. Lovinescu, Perpessicius, D. Popovici, I. Negoițescu, Ioana Em. Petrescu, P. Creția. Gândirea sa, exprimată dincolo de marginele poeziei, nu dispune încă de o investigație pe măsura celor despre creația lirică. Lucrări referitoare la gândirea eminesciană, unele de dată recentă[28] pot fi invocate, însă acestea nu și-au propus să o abordeze în integralitatea ei.

Pentru înțelegerea gândirii eminesciene este nevoie de studiul întregii opere a poetului. Parcurgerea miilor de pagini ale publicisticii lui Eminescu cere efort îndelungat și capacitate de a urmări meandrele concepției sale, interes și receptivitate față de numărul imens de surse (bibliografice, statistice, istorice, demografice) folosite de Eminescu. Într-adevăr, această cercetare întâmpină foarte multe greutăți determinate de fragmentarismul concepției eminesciene generat, fatalmente, de articolul de ziar, ceea ce a contribuit la afirmarea unor judecăți depreciatoare. Este publicistica sa o simplă jurnalistică? Este Eminescu

---

[28] I. Bădescu, *Sociologie eminesciană*, Galați, Ed. Porto-Franco, 1994; D. Vatamaniuc, *Publicistica lui Eminescu*, Editura Minerva, 1996; Svetlana Paleologu-Matta, *Jurnal hermeneutic*, Cluj-Napoca, Ed. Clusium, 1997.

un comentator obedient al lumii în care trăia? Își limita articolele la înregistrarea evenimentelor cotidiene? Hotărât, nu. Eminescu a exprimat un mod de a gândi și concepe lumea prin idei și viziuni proprii. El a reflectat realitatea timpului său cu perceperea evenimentelor și faptelor în baza unui sistem de gândire. Iată de ce o parte importantă a articolelor sale conține elemente de doctrină, iar aproape fiecare articol exprimă un punct de vedere sprijinit pe cunoașterea temei tratate.

Discutând despre opera extraliterară a lui Eminescu se cuvine a sublinia semnificația acesteia pentru societatea românească a celei de a doua jumătăți a secolului al XIX-lea. Judecățile de valoare, polemicile foarte vii, pozițiile critice, referirea directă, și de cele mai multe ori fără menajamente la persoane influente în opinia publică, toate acestea erau reflexul funcționării mecanismelor unei societăți moderne, concretizată în afirmarea nestingherită a libertății de expresie și a dreptului la opinie. În această perioadă, când Eminescu publica, se instaurase un climat democratic real ce a permis o dezbatere liberă a chestiunilor fundamentale ale țării, iar publicistica lui a ilustrat această stare din opinia publică.

Oricâte criterii de analiză a operei eminesciene s-ar adopta, ele trebuie să ia în seamă contribuția la punerea în discuția publică și la examinarea cu concepte științifice și pe temeiuri faptice a unor chestiuni de mare actualitate ale unei societăți înscrise pe calea modernizării. Putea referi un poet la probleme sociale, politice, economice și naționale de o deosebită complexitate și gravitate? Fără a dezvolta aici răspunsul la întrebare, merită reținută comoditatea în a judeca opera eminesciană. De îndată ce Eminescu a fost considerat genial poet se crede că restul operei sale a căzut în umbra poeziei, iar toate analizele critice trebuie să valorizeze în primul rând poezia. Mesajul științific este discutat ca derivând, inevitabil, din viziunea poetică. Argumentul cel mai des uzitat, repetat de la un istoric la altul este că, poet fiind, Eminescu nu poate fi evaluat decât cu criterii specifice creației artistice. Nu este cazul să indicăm o bibliografie, de altfel binecunoscută, ca mărturie a ceea ce spuneam

C-da 98 coala 4

mai sus. Este, de fapt, un anumit mod de a percepe o personalitate pe principii îndeobște valabile în orice demers critic. De ce Eminescu să fie altfel văzut? Genial poet, el este examinat ca atare și orice scriere a sa poartă pecetea artisticului și nicidecum a ideaticului.

Să spunem din capul locului că accentul pe necesitatea analizei operei eminesciene din unghiul gândirii sale globale are menirea numai de a afirma această gândire fără a cădea în păcatul de a-l considera ca întemeitor de direcții în oricare dintre domeniile științei[29]. Eminescu este, indiscutabil, un cercetător care valorifică în aceeași măsură virtuțile discursului științific și ale limbajului literar.

Tocmai pentru că este pusă sub semnul îndoielii calitatea demersului său sociologic și politic și deoarece s-au afirmat atâtea neadevăruri despre multe dintre ideile și atitudinile sale, este necesară redesenarea acestei laturi a operei eminesciene. Eminescu trebuie judecat în relație cu contemporanii săi, și numai din acest unghi se pot desprinde concluzii revelatorii. De pildă, raportându-l la doctrina adversarului său, C. A. Rosetti, doar o simplă comparare arată, cu certitudine, varietatea ideilor eminesciene față de îngustimea concepției liberalului radical. Care dintre ideile lui Rosetti ar putea fi utilizată într-o analiză științifică a societății românești? În afară de un mesianism marcat puternic de utopism și republicanism, nu întâlnim la el alte teze demne de a fi premise în demersul științific. Pe de altă parte, comparându-l cu omul politic Rosetti, neîndoielnic, pașoptistul s-a angajat în conducerea și organizarea vieții sociale

---

[29] În acest sens, G.Călinescu avea perfectă dreptate când scria în anul 1931: „Dar nu putem face din el prototip în fiecare ramură de preocupare intelectuală" (G. Călinescu, *Mihai Eminescu. Studii și articole*, Iași, Ed. Junimea, 1978, p. 24). Petru Creția aprecia la fel: „Nici un om cu un sens corect al culturii nu mai poate face din Eminescu un monstru de erudiție, un profet, un mistagog" (Petru Creția, *Testamentul unui eminescolog*, București, Humanitas, 1998, p. 227).

și politice românești despre care Eminescu a discutat deosebit de critic.

De multe ori, Eminescu este discutat ca om politic, reproșându-i-se că ideile sale nu au avut aplicabilitate, sau că tezele lui nu ar fi reflexul unor realități, ceea ce, trebuie recunoscut, este o eroare, întrucât nu i se poate imputa că gândurile sale nu au căpătat forma deciziilor politice atât timp cât poetul nu a avut nici o poziție de demnitar. Eminescu a elaborat o concepție despre căile de modernizare a României, înscrisă pe traiectul așezării vieții naționale într-un stat național modern. El a formulat idei, a combătut teze, a argumentat cu fapte, a examinat evenimente sociale sociale și istorice. Asertiunile sale își au sorgintea în realități sociale, economice, culturale, naționale, istorice și politice. Se amintește de caracterul conservator al soluțiilor sale. Într-adevăr, strategiile sugerate de Eminescu sunt generatoare de controverse, dar care gânditor este scutit de poziții divergente față de ideile sale, cu deosebire în ce privește finalitatea practică a demersului său teoretic? Punerea în discuție a acestei laturi a viziunii sale are consecința contestării întregii gândiri eminesciene. Dar se poate trece cu ușurință peste analizele sale asupra evenimentelor și realităților timpului său? Se poate pune între paranteze această viziune originală asupra uneia dintre perioadele cele mai importante din istoria țării? Nicidecum. Istoricii omit, în analizele lor despre perioada modernă a României, ideile lui Eminescu pe care, dintr-o prejudecată scientistă îngustă, le consideră nerelevante.

Eminescu trebuie studiat în concepția lui vie, dinamică. Există, este adevărat, un fond constant de idei, regăsit în toate articolele, expresie a direcțiilor gândirii sale afirmate ori de câte ori abordează o problemă legată de evoluția modernă a României. Ideile sale nu sunt prezentate *ex abrupto*, fără nici un fel de rezervă critică sau fără să le amendeze, dacă faptele o impun. El revine adesea, din spirit polemic, dar și din grija pentru adevăr, explică, întărește sau renunță la unele asertiuni. Exemplificăm, în acest sens, cu explicația oferită de poet privind aprecierea adversarilor săi despre gândirea sa ca „reacționară".

El recunoaște că viziunea este reacționară, dar această poziție este diferită de ceea ce criticii săi înțeleg prin reacțiune. Gânditorul o spune răspicat: atitudinea sa este reacționară dar nu în sensul conferit în Apus, unde se referă la un anumit stadiu din evoluția omenirii — feudalismul, și de aceea, spiritul acestuia este orientat spre revenirea la această etapă din mișcarea istorică. „Deosebirea de metod între reacțiunea al cărei rol ni-l atribuim și-ntre reacțiunea apuseană — precizează poetul — stabilește totodată și o deosebire fundamentală a *spiritului* de reacțiune. Spiritul reacțiunii europene e în esență staționar, el nu face nici o concesie după ce s-au afirmat atâtea neadevăruri despre multe dintre ideile și atitudinile sale interne a societății; noi, din contra, facem orice concesie pre cât ea se împacă cu existența statului național, pre cât ea nu înseamnă o risipă zadarnică de puteri vii, pre cât această concesie ni se pare indicată de mersul normal al dezvoltării naționale"[30] (X, p. 315). Să notăm sorgintea ideii de reacțiune, în concepția lui Eminescu, în înțelesul dat de fiziologie: „reacțiunea unui corp capabil de a redeveni sănătos contra influențelor stricăcioase a elementelor străine introduse înlăuntrul său" (Ibidem).

Se poate ușor observa că Eminescu concepe dezvoltarea societății românești ca proces social apt să realizeze progresul real, în beneficiul țării și nicidecum revenirea la faze istorice din trecut, recte la feudalism. Poetul însuși califica modul său de a examina evoluția socială a statului român ca fiind modern, și trebuie recunoscut că avea dreptate deoarece el avea în studiu o realitate socială și națională concretă. În acest sens gândirea lui este reacționară, adică ea susține apărarea organismului social de influențele ce-l împiedică de la o evoluție normală în dezvoltarea națiunii române.

De fapt, gândirea lui Eminescu caută să surprindă și să cunoască profunzimile universului, iar creația sa dă expresie

---

[30] Pentru toate citatele eminesciene din text se indică numărul volumului și pagina din ediția academică integrală M. Eminescu, *Opere*.

unei viziuni globale asupra lumii[31]. Poezia, proza, dramaturgia, publicistica decurg din această gândire paradigmatică. Considerăm că în opera eminesciană nu există numai o gândire poetică sau numai o gândire științifică, filosofică, istorică, sociologică, economică etc., ci un mod original de a vedea lumea în integralitatea ei. Din gândirea paradigmatică rezultă concepția sa despre creație, fie literară, fie științifică. Eminescu este un gânditor profund care meditează asupra lumii în cele mai variate forme ale activității spiritului, iar universul său derivă din gândirea globală și paradigmatică.

Viziunea asupra naționalului este expresia aceleiași gândiri paradigmatice. Eminescu este un evoluționist, preocupat de dezvoltarea realului dintr-un punct originar. Simptomatic, mari gânditori ai lumii au fost „evoluționiști". Platon, Aristotel, Descartes, Kant au conceput lumea în devenirea ei cumulativă, iar cunoașterea umană reflecta continuitatea și nicidecum „rupturile", „salturile", pentru că ei înșiși erau continuatori ai unei tradiții pe care o dezvoltau. La fel și Eminescu valorizează tradiția ca fundament al oricărei cunoașteri, inclusiv a celei despre național.

Trebuie spus că Eminescu a perceput deosebirea dintre cunoașterea realității fizice de cea a societății și omului: „Mai cu seamă în științele ce ating statul și societatea nu există nici un adevăr absolut și că toate dispozițiile câte ating viața juridică și economică a nației trebuie să rezulte înainte de toate din suprema lege a conservării naționalității și a țării." (X, p. 259). Ideea astfel formulată este des întâlnită în opera sa. Ea dă sens gândirii poetului cu privire la modul de cunoaștere a societății. Este interesant de remarcat particularitatea analizei lui Eminescu asupra evoluției vieții sociale. Într-adevăr, el explică dezvoltarea socială la modul organicist, societatea fiind văzută asemenea unui organism biologic care se naște, crește și dispare. Dacă societatea nu poate fi cunoscută cu mijloacele științelor fizice,

---

[31] Constantin Schifirneț, *Civilizație modernă și națiune*, capitolul *Eminescu*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1996, p. 64–140.

iar adevărul despre societate și stat nu este unul absolut, rezultă că organismul social funcționează după legi proprii într-un anumit cadru național și statal. Nu stăruim aici asupra acestei idei de gnoseologie și de metodologia cercetării, reținem doar că viziunea lui Eminescu despre național își are sorgintea în ideea referitoare la specificitatea vieții sociale. Eminescu a pledat, în stilul său intruvabil, și cu direcțiile gândirii sale despre realitatea românească, pentru valorile perene ale unei societăți democratice: proprietate, libertate, diversitate, și a respins dogmatismul, dictatura, revoluționarismul, egalitarismul, comunismul, și, în genere, orice atingere a libertății individuale și naționale. Este adevărat, s-a întâlnit în modul de a concepe evoluția societății românești cu poziții ale clasei boierești, pe care, de altfel, o aprecia ca grup social depozitar al ordinii și al meritului, elemente esențiale în edificarea civilizației române moderne, fără ca aceasta să-l fi determinat a se identifica întru totul cu concepțiile acestei clase sociale. Oricum, el vedea în valorile boierimii, clasă istorică românească, temeiul pe care ar trebui să se clădească organismul politico-juridic în statul român modern.

În opera lui Eminescu sunt abordate toate subiectele fierbinți ale vremii, dar și probleme de istorie, economie, sociologie, demografie, geopolitică, toate subsumate perspectivei privind consolidarea și dezvoltarea națiunii și statului român. Influențele interculturale, relațiile dintre partide, raporturile dintre clasele sociale, pătura superpusă și clasa țărănească, războiul de independență, instituțiile moderne, chestiunea dunăreană, relațiile României cu vecinii și cu țările occidentale, teritoriile românești de sub ocupația străină, problema dobrogeană, activitățile guvernului și ale parlamentului, situația alogenilor, afacerea Strousberg, literatura și cultura română, iată rezumativ aria tematică a articolelor sale. Trebuie știut că toate aceste subiecte, atât de diferite între ele, au fost examinate de poet pe baza unei documentări ample, asertiunile formulate fiind susținute cu argumente și fapte concrete și, drept urmare, multe dintre articolele sale sunt autentice studii despre o temă din care istoricul de astăzi poate să utilizeze datele și chiar unele dintre interpre-

tările sale despre evenimente și personalități. Pe de altă parte, opera eminesciană reprezintă, indubitabil, pentru cercetătorul epocii moderne o cale esențială de a cunoaște mentalități, atitudini, comportamente individuale și de grup. Referindu-ne numai la viața parlamentară, pulsul acesteia este luat de Eminescu, iar actorii sociali sunt prezentați de poet conform normelor axiologice gândite de el.

2. Modelul teoretic de explicare a civilizației moderne

Din opera sa se desprinde un număr de direcții teoretice pe care le-a elaborat sau dezvoltat: teoria societății organice, teoria golurilor, teoria formelor fără fond, teoria păturii superpuse, teoria compensației muncii, toate fiind contribuții fundamentale la analiza proceselor și mecanismelor de constituire și funcționare a societății române moderne. Deși asemenea contribuții nu rezultă dintr-o analiză sistematică, conform desfășurării logicii discursului științific în cadrul unei lucrări coerente de amploare, ele exprimă o gândire originală. Perspectivele sus-pomenite își au sorgintea în orientările teoretice ale timpului (organicismul, de pildă, îndeosebi cel spencerian sau concepția fiziocraților). Valoarea lor se afirmă în dezvoltarea de către Eminescu a acestor doctrine în studiul concret al societății românești. Nu avem de-a face doar cu aplicarea mecanică a unor concepte sau teze la o realitate națională. Eminescu întreprinde un demers original cu privire la cunoașterea socială. Ideile sale se integrează într-o viziune despre evoluția societății moderne, ceea ce ne determină să-l considerăm drept unul dintre autorii modelului teoretic de explicare a transformărilor din societatea modernă pe cale de a se edifica în cadru național.

Într-adevăr, mersul evoluției sociale și economice în secolul al XIX-lea a afectat, inevitabil, arealul românesc. Românii s-au văzut nevoiți să-și modifice mentalul și să se orienteze spre valori și norme ale societății moderne, identificată cu societatea occidentală unde de aproape 200 de ani se construia civilizația modernă. Devenită model pentru grupuri sociale și națiuni din

afara spațiului vest-european, civilizația occidentală își extindea influența și asupra românilor. Expansivă și agresivă, civilizația occidentală se impunea în cadrul unor structuri instituționale și în fața unor grupuri sociale românești lipsite de mijloacele de înțelegere și de acțiune pentru acest nou tip de civilizație. Trendul istoric al civilizației moderne se afirma însă dincolo de procesele de rezistență autohtone. Întrucât propunea valori și norme ce iradiau în orice zonă, civilizația modernă devenea atractivă și, prin urmare, ea era adoptată și adaptată în contexte sociale, istorice și spirituale deosebite de cele ce au generat-o. Deoarece răspundea unor trebuințe reale de emancipare umană și de schimbare, cu precădere în plan economic și material, civilizația modernă a apărut ca un obiectiv pentru orice comunitate înscrisă pe calea transformărilor. La aceasta adăugăm importanța civilizației moderne în afirmarea și susținerea tendințelor de constituire a grupurilor etnice și naționale în state naționale suverane. Pentru români, noul tip de civilizație reprezenta, limpede, direcția esențială în construirea fundamentelor statului național. Procesele de modernizare au contribuit hotărâtor la afirmarea valorilor naționale, la consolidarea unității culturale a românilor, precum și la crearea condițiilor de înfăptuire a statului național unitar român în granițele sale etnice. Nu trebuie uitat că elemente de exprimare a ideii naționale au existat de câteva sute de ani, amintind pe cronicari, pe D. Cantemir, pe reprezentanții Școlii Ardelene, care prin accentuarea originii romane orientau conștiințele către modelul de cultură și civilizație occidentală, iar românii erau astfel considerați în relație directă cu zona lor de origine.

Deci, chestiunea fundamentală rămânea, cum și ce poate fi preluat din moștenirea latină și, implicit, din cea occidentală. Eminescu a perceput cu toată claritatea impactul puternic al națiunii române cu civilizația modernă, îndeosebi cu aceea de sorginte occidentală, ceea ce a reprezentat, în viziunea sa, un fapt preeminent. Nicăieri gânditorul nu a pus în discuție oportunitatea pentru români a procesului de edificare a civilizației moderne. Mai întâi, se cuvine a reține că el a trăit în medii ale

civilizației apusene în perioada formării sale universitare. Apoi, el era unul dintre cei mai buni cunoscători ai curentelor de opinie și ai marilor doctrine, după cum știa la fel de bine starea de spirit și potențialul românilor. Tocmai această cunoaștere a particularităților civilizației occidentale reflectate în contexte românești l-au determinat să gândească despre evoluția modernă a României ca țară europeană antrenată într-un proces de aculturație contradictoriu pe întregul areal european. De aceea, el a judecat, în temeiul datelor și faptelor istorice, culturale și religioase, mecanismele de edificare a civilizației moderne într-un cadru național. Eminescu înregistrează nu doar etnografic realitățile, ci oferă explicații, caută raporturi de cauzalitate între fenomenele cercetate. De fapt, exegetul a conceput procesul de construcție socială și culturală modernă într-un stat înscris necondiționat pe calea civilizației moderne. Așa cum am subliniat altădată, transformările erau atât de rapide, iar influențele civilizației moderne erau atât de presante, încât nu a fost timp și nu a existat mediul spiritual pentru elaborarea unei doctrine sociologice sau politologice într-un sistem coerent de gândire. Eminescu s-a adaptat condiției de existență a intelectualului român în secolul al XIX-lea, aceea de implicare în evenimente, de participare directă la dezvoltarea țării, de afirmare răspicată a unei poziții, și de aici activitatea de ziarist desfășurată de aproape toți intelectualii din secolul trecut, aceasta și datorită lipsei de audiență sau nerelevanței altor modalități de comunicare cu opinia publică (învățământ, asociații, societăți culturale etc.).

Concepem modelul teoretic național ca o cale de explicare a civilizației moderne în cadrul național. Așa cum rezultă din tezele unor gânditori români din secolul trecut: M. Kogălniceanu, T. Maiorescu, I. Ghica, M. Eminescu ș.a., civilizația europeană este un reper în dezvoltarea națională, în măsura în care, prin spiritul ei, este adaptată într-un cadru național. Nu există un model abstract de civilizație modernă aplicabil întocmai în contexte naționale concrete. Prin urmare, edificarea civilizației moderne cunoaște o varietate de tipuri, un pluralism al căilor de dezvoltare. Această diversitate derivă din situația obiectivă a

diferențelor între culturi, între sistemele de valori, între spiritualitățile naționale. Este accentuată preeminența localismului a cărei expresie modernă este naționalul, ce ființează în intercondiționările dintre național și universal. Dezvoltarea modernă a României este discutată, nu încape nici o îndoială, prin referire permanentă la norme și valori europene. De altfel, modelul teoretic național de explicare a proceselor de formare a civilizației moderne în cadrul național se revendică dintr-un autentic spirit european. Să concedem, cel puțin pentru secolul al XIX-lea, actualitatea acestui model a cărei întemeiere se regăsește în concepții sociologice moderne. Nucleul acestui model teoretic îl constituie doctrina naționalului, care integrează în corpusul său teze cu privire la căile de edificare a civilizației moderne într-un stat național. Necesitatea unor prefaceri, resimțită de către români, se intersecta cu oportunitățile relevate de civilizația modernă. Românii aspirau spre valori europene, care ființau, cel puțin în stare latentă, în propria lor cultură și civilizație determinate, în esența lor, de apartenența la spiritualitatea europeană prin origine etnică și prin religie — creștin ortodoxă. Gânditorii români au conceput evoluția modernă a României ca avându-și obârșia într-o istorie și în tradiții specifice, disponibile însă la prefaceri moderne. Nu chestiunea modernizării era pusă în discuție, ci calitatea acestui proces, pe care ei o propovăduiau în mod necesar ca în Occident.

3. Națiunea română

Analizăm gândirea eminesciană ca o concepție despre națiunea română, așa cum ființa ea în realitatea secolului trecut și în relație cu doctrine sociologice ale timpului. Să nu uităm că Eminescu a afirmat ideile sale, după cum am subliniat, în analizele sale despre comportamentele, atitudinile și concepțiile unor grupuri sau persoane cu rol în decizia politică și guvernamentală sau în influențarea opiniei publice. Principalele teze eminesciene cu privire la evoluția și starea națiunii române au fost gândite, urmare a ceea ce se impunea ineluctabil pentru națiunea și statul

român. O succintă prezentare a lor ne ajută să înțelegem mai bine argumentele și pozițiile teoretice ale lui Eminescu.

După Unirea Principatelor în anul 1859, chestiunea fundamentală rămânea consolidarea tuturor actelor de dezvoltare și afirmare a națiunii române într-un cadru statal modern, precum și menținerea, în opinia publică, a conștiinței unității spirituale, culturale și politice a tuturor românilor. În această perioadă, maturizarea națiunii moderne și dezvoltarea capitalistă erau însoțite de mutații în structurile societății. Ființând într-o zonă geopolitică permanent supusă presiunilor externe și interferențelor civilizațiilor, românii erau nevoiți să acționeze pentru a asigura condițiile necesare evoluției nestingherite a națiunii lor în cadre statale proprii.

Social, prin reformele domnitorului Al. Ioan Cuza s-a încercat rezolvarea unor stringente probleme ale țărănimii, numai că aceste modificări nu au atins condițiile de existență economică ale acestei clase, și de aceea ea nu avea conștiința că se regăsea în procesele de modernizare, evoluția celei mai numeroase clase sociale din România având loc paralel sau în direcție opusă trendului capitalist. Eminescu a surprins această stare precară a țăranului și, cum vom vedea, a judecat întreaga desfășurare a procesului de dezvoltare a țării în raport de această categorie socială. Obligațiile fiscale introduse după aplicarea reformei agrare din anul 1864 au accentuat îndepărtarea țărănimii de procesul de modernizare. La care se adăuga camăta ce afecta puternic pe țăran[32]. Legea tocmelilor agricole i-a antrenat pe țărani într-un regim de excepție și, așa cum a observat cu îndreptățire un cunoscător al problemei, „nouăzeci și cinci de sutimi ale națiunii române erau, prin această lege (a tocmelilor agricole — *n.n.*), în afară de orice lege"[33]. Rezultă că toți proprietarii de pământ și toate instituțiile principale ale statului erau preocupate și interesate de necesitatea reglementării situa-

---

[32] Dan Berindei, *Societatea românească în vremea lui Carol I (1866–1876)*, București, Editura Militară, 1992, p. 86.

[33] Radu Rosetti, *Pentru ce s-au răsculat țăranii*, București, 1907, p. 447.

ției țăranilor, dat fiind că producția agricolă constituia, orice s-ar zice, modalitatea fundamentală de asigurare a resurselor materiale și financiare necesare funcționării societății românești. Așadar, exista o problemă țărănească cu grave consecințe sociale, economice, culturale, naționale și politice pe care Eminescu nu avea cum s-o eludeze, cu deosebire din unghiul tezei sale despre rolul claselor pozitive, adică productive, în garantarea echilibrului social.

Gânditorul nu făcea decât să avertizeze asupra importanței excepționale a problemei țărănești în evoluția modernă a țării, întrucât nesoluționarea ei va afecta orice proiect de dezvoltare. Istoria prefacerilor din societatea românească din ultimii două sute de ani a dovedit cu prisosință spiritul previzionar al poetului. Cu toate eforturile de dezvoltare de către regimuri politice diferite, nu s-a putut depăși starea de subdezvoltare datorită, în principal, lipsei de viabilitate a programelor privind țărănimea și agricultura. Numai atunci când strategiile de dezvoltare se vor orienta spre dezlegarea chestiunii agrare, România va intra pe un trend de evoluție ce-i va permite depășirea subdezvoltării.

Care era situația burgheziei, clasă specifică noului model de organizare socială spre care tindea statul român? Procesele de schimbare socială s-au produs în lipsa unei clase burgheze puternice, ele fiind declanșate de boieri ce-și depășeau condiția socială. Burghezia românească era o grupare cu pondere mică în structurile societății, iar afirmarea ei avea loc, în esență, în activități comerciale sau în alte activități neeconomice. Agenții modernizării capitaliste se recrutau din structuri sociale cu poziții ambivalente, chiar contradictorii. O parte însemnată a boierimii s-a integrat în clasa burgehză. În această categorie intrau și persoane ce nu dispuneau de o bază economică reală care să le permită implicarea directă în edificarea civilizației moderne. În asemenea contxte, Constituția din anul 1866 a stipulat existența burgheziei. Se manifesta o discordanță între statutul economic al clasei de mijloc (burghezia) și poziția ideologică asociată cu condiția sa socială și politică. Trebuie recunoscut că societatea cunoștea procese sociale atipice pentru o comu-

nitate ce se dorea a fi modernă. Nestatornicia unor criterii și norme care să determine structurarea societății în categorii sau clase sociale bine delimitate a creat fenomene „aberante", ce păreau a fi dincolo de legile ce guvernează orice proces de evoluție socială. Acționa o logică a absurdului alături de o logică a raționalului, iar Eminescu, la fel ca și Caragiale, a pătruns cu profunzime aceste fenomene sociologice specifice unei țări care a precipitat ritmul de dezvoltare din necesitatea de a adopta un model de civilizație, oportun în multe privințe în realizarea unora dintre cele mai importante obiective naționale. Iată cum Eminescu concede aderența românilor la valorile apusene: „Simpatiile noastre naționale sunt foarte departe în Apusul Europei între națiile romanice sau romano-germanice de acolo. Cauzele acestei simpatii depărtate nu sunt numai politice, ci de natură foarte diversă, sunt etnice, intelectuale" (XII, p. 318). Este exprimată limpede apartenența noastră la cultura și civilizația occidentală, determinată de factori ce țin de specificul nostru etnic. Eminescu a perceput o realitate evidentă, anume interesul tuturor grupurilor sociale pentru alte culturi decât acelea ale statelor vecine, ceea ce explică manifestarea acelui instinct al originilor latine. Poetul a observat înscrierea României pe calea modernizăii ca un fapt ireversibil: „Prin aspirațiunile noastre, prin dezvoltarea intelectuală ce și-a dat România de jumătate de secol aproape, ea a cătat a se apropia de civilizațiunea apuseană; ideile de progres, dezvoltarea noastră economică trebuie să fie pururea ținta noastră pentru a întări înlăuntru și a inspira încrederea în afară" (XI, p. 51). Adoptarea modelului de civilizație modernă prin orientarea către Occident a României constituie, pentru gânditorul nostru, calea pe care trebuie să se înscrie țara: „Aspirațiunile foarte legitime ale țării au fost de-a se apropia de cultura apuseană și de a face ca prin instituțiuni, moravurile să se îndrepte spre bine" (XI, p. 96). Interesant, poetul concepe întregul proces al dezvoltării noastre ca un act de evoluție bazat pe doctrinele ce ipostaziază progresul. Consolidarea națiunii române, în dimensiunile ei esențiale de comunitate a tuturor celor ce se revendică dintr-o origine, cultură și

viață istorică și socială comune, este determinată de prefacerile sociale și economice. În aceeași măsură, creditul țării în fața celorlalte națiuni și state este reflexul necondiționat al nivelului atins în progresul dezvoltării moderne de către națiunea română. Acest exemplu, doar unul dintre atâtea existente în opera sa, dovedește, în afara oricărei îndoieli, ralierea lui Eminescu la normele și valorile moderne. A stărui pe caracterizarea gândirii eminesciene ca paseistă sau retrogradă înseamnă a eluda cu bună știință ideile sale și a-l înghesui forțat într-o anumită schemă de interpretare.

În scrierile lui Eminescu sunt asertiuni despre modul cum ființează națiunea. Un grup etnic devine comunitate națională în forma organizării statale numai dacă parcurge un traseu al componentelor unei națiuni. Fără a stărui asupra tuturor elementelor ce alcătuiesc o națiune, reținem, în scopul argumentării concepției științifice a poetului despre problematica națională, ca o dovadă a gândirii sale globale, ideea sa despre semnificația voinței în procesul constituirii națiunii. Aceasta se exprimă ca un grup ce exprimă voința de a fi, care îi determină pe cei cu o conștiință a apartenenței la acest grup să se integreze în structurile comunității naționale, întrucât acestea reprezintă reflexul voinței generale de a răspunde unor cerințe comune și de a conviețui împreună. Eminescu caută să explice situațiile reale de manifestare a voinței naționale. El distinge între voința pozitivă și voința negativă. În consecință, admite că societatea este diriguită de principiul voinței negative formulat de fiziologul Xavier Bichat. Oamenii fiind confruntați cu riscuri și dificultăți, știu ce nu vor față de acestea, și, deci, au voința comună de a lupta împreună pentru prevenirea sau înlăturarea lor: „Ceea ce o ființă nu vrea e lesne de știut, ceea ce vrea *pozitiv* e foarte greu de hotărât. Tot astfel e, se înțelege, și cu popoarele, căci natura e una și aceeași pretutindenea și de-a pururea, cu toate formele ei atât de deosebite. De aceea, însă e clar că nici un popor nu e destul de sălbatic sau destul de civilizat pentru a nu mai ști ce *nu* vrea. Deosebirile mari se nasc abia de acolo unde e vorba ca în fața negațiunii făcute să se stabilească o

voință pozitivă bine formulată" (X, p. 105). Voința negativă ar conferi astfel o identitate grupului național pentru că el afirmă ceea ce nu vrea să fie în raport cu alt grup, de pildă, românii au susținut că nu vor „a trece rasă slavă", idee extrem de prețioasă în cercetarea națiunii. Astăzi etnicitatea este definită ca identitate a unui popor manifestată în interacțiunea dintre grupuri etnice, unde se conștientizează diferența între ele, sau cum spune Eminescu, se exprimă voința negativă, adică de a fi el însuși și nu a fi asemenea altui grup. Dar gânditorul reliefează un aspect fundamental al dezvoltării naționale. Existența unei națiuni *per se* nu se justifică, adică rămâne în stadiul de voință negativă dacă aceasta nu este susținută prin o activitate de către membrii ei în înfăptuirera unor prefaceri care să ducă la întărirea ei economică și culturală. Voința pozitivă este mai greu de realizat datorită diversității de interese ale grupurilor care alcătuiesc națiunea.

Îndreptarea României spre Occident înseamnă, după Eminescu, realizarea progresului în viața materială și socială a românilor. Asemenea altor gânditori, de pildă Maiorescu, el discută despre cauzele care au contribuit la schimbarea trendului istoric de dezvoltare de către români: „ideea fundamentală care-a condus națiunea română de o jumătate de secol aproape în urmărirea țintei de-a întemeia o dinastie *occidentală* a fost de-a rumpe cu ideile bizantine cari începuseră a-ș face drum în țările noastre și contra cărora francheța și lealitatea înnăscută a caracterului românesc simțea o adâncă aversiune" (X, p. 96). Cum bizantinii erau, de regulă, grecii, în seama cărora Eminescu punea multe dintre tarele fanariotismului, este peremptorie aderența sa la instituții occidentale, singurele căi capabile să înlăture înrâurirea grecilor în viața socială românească. Avem aici un paradox, nu atât al gândirii eminesciene, cât al întregii gândiri promoderne a celor mai importante personalități românești, care repudiază, justificat, impactul istoric negativ al perioadei fanariote, dar, se recunoaște producerea mentală și acțională, prin domnii fanarioți, a sporirii interesului pentru civilizația modernă. Pentru Eminescu fanariotismul reprezenta unul dintre comportamentele ce ar fi contribuit la instaurarea unor mora-

vuri total contrare spiritului românesc, iar repugnanța poetului față de tendința în deformarea naturii psihice și culturale a românilor a determinat căutarea în spațiul occidental, a instituțiilor disponibile la conservarea și dezvoltarea particularităților naționale. În acest sens, el vede instaurarea monarhiei străine în țară. Am putea spune că Eminescu nu a argumentat împotriva civilizației moderne ca atare, ci numai față de acel tip de civilizație importat de anumite grupuri, cum sunt, de pildă, fanarioții (grecii), care, de fapt, nu dezvoltă nucleul spiritului modern, ci doar preiau reziduurile acestuia. Să recunoaștem relevanța sociologică a unei asemenea chestiuni. Într-adevăr, anumite grupuri, în temeiul unui interes propriu, pot să introducă într-un stat numai acele elemente dintr-o civilizație, benefice în afirmarea lor, în detrimentul statului în care ele viețuiesc. În perioade de crize sau de tranziție în orice societate se caută soluții pentru statuarea unei ordini sociale însă tocmai datorită lipsei stabilității sociale, unele grupuri încearcă să-și rezolve propriile interese în scopul asigurării unor condiții cât mai favorabile de existență. Interesul general, recte cel național apare, pentru asemenea grupuri, ca secundar, esențială rămânând realizarea propriului profit. Funcționarea regimului dinastic era concepută de poet ca o alternativă de asigurare a stabilității față de tentativele din interior în a edifica o civilizație modernă falsă, fără nici o legătură cu principiile și normele civilizației reale. Venit din Occident, monarhului îi revenea misiunea de a avea o domnie asemănătoare managementului social din Vestul european, ceea ce, practic, însemna înlăturarea tuturor factorilor ce împiedicau asumarea valorilor civilizației moderne, și stoparea ascensiunii grupurilor ce tindeau spre forme occidentale importate într-un cadru național specific. Numai că domnitorul Carol a fost nevoit să domnească împreună cu toate grupurile ce se manifestau în viața publică, inclusiv cu acelea pe care poetul le-a făcut responsabile de deformarea spiritului modern. Eminescu a sesizat poziția ingrată a domnitorului și l-a numit Carol „Îngăduitorul".

Observăm, așadar, o realitate esențială în actul de construcție socială și culturală a unei țări înscrisă pe drumul tranziției

de la un tip de societate la altul. Eminescu ridica o chestiune fundamentală: ce model de civilizaţie este adoptat, cel autentic — aşa cum funcţionează în zona de origine, sau se preiau numai unele principii convenabile doar unor categorii sociale? Se acceptă numai acele elemente din civilizaţia modernă care asigură ascensiunea unor grupuri restrânse, realizată, însă, pe seama şi în detrimentul altor clase sociale, cum este, de pildă, ţărănimea? A instaura o societate modernă în România doar prin copierea unor forme şi idei ce aparţin unor agenţi secundari ai modernizării din ţările occidentale înseamnă, după Eminescu, a frâna, în fapt, dezvoltarea reală a ţării. Eminescu solicita agenţilor modernizării din România să construiască o civilizaţie de aceeaşi calitate ca şi în Occident, dar pentru realizarea unei asemenea obiectiv maximal se impunea, înainte de toate, ca ei înşişi să se schimbe, să-şi însuşească temeinic valorile moderne.

Eminescu discută evoluţia noastră istorică ca proces caracterizat prin acţiunea elementului autohton şi efectele aşezării alogenilor în teritoriile româneşti. Indiscutabil, după anul 1700, influenţa străinilor stabiliţi în ţară este tot mai puternică. De aceea, el subliniază că perioada modernă se distinge prin alternanţa predominării influenţelor străinilor cu acţiunea grupurilor româneşti. Răstimpul 1700–1821 este considerat a fi al dominaţiei fanariote exercitată de greci. După revoluţia lui Tudor, cum o numeşte poetul, a avut loc o renaştere a forţelor naţionale. În această perioadă s-ar fi constituit bazele statului nostru modern determinate de fondul intern, autohton. În viziunea sa, elementele statului român modern sunt incluse în programul Divanului ad-hoc din Moldova din 1857: „Tot acea Adunare a stabilit toate principiile Constituţiei actuale, programul ei întreg a trecut în legislaţiunea noastră" (XI, p. 205). Epoca de după anul 1866 ar fi fost, după poet, una în care rolul esenţial l-ar fi avut străinii, ceea ce ar explica atenţia ce le-a acordat-o în publicistica sa. Nu analizăm această extrem de complexă şi contradictorie problemă a operei eminesciene, care merită să fie studiată în cadrele teoretice şi din unghiul ei de analiză, în contextele reale din România celei de a doua jumătăţi a secolului trecut. Remarcăm numai ideea sa cu privire la prezenţa

C-da 98 coala 5

alogenilor în evoluția noastră modernă, și prin aceasta, el a deschis un câmp nou cercetării sociologice, anume examinarea procesului de dezvoltare a comunității naționale prin toate categoriile sociale și etnice alcătuitoare ale statului. Eminescu a abordat, amplu, o temă de mare actualitate: relațiile interetnice, relațiile dintre majoritate și minoritate. Nu este singurul în epocă preocupat de conviețuirea mai multor grupuri etnice pe același teritoriu, însă el înregistrează, cum n-a făcut altcineva, tot ce i s-a părut semnificativ despre acest subiect, și a încercat să explice funcționarea raporturilor interetnice. În concepția sa, comunicarea interetnică apare, pregnant, în condițiile de consolidare a unei națiuni. Pe de altă parte, el recunoaște că libertatea și democrația au adus în atenție problematica grupurilor minoritare într-un stat național.

Pentru înțelegerea concepției lui Eminescu despre raporturile interetnice, asupra căreia există atâtea opinii defavorabile generate de prejudecăți bine întemeiate, vom urmări, evident, succint, modul cum a perceput poetul chestiunea Dobrogei. Acest ținut românesc a revenit la statul român după încheierea războiului ruso-turc din 1877-1878 la care România a avut o contribuție decisivă, și, drept urmare, a obținut *de jure* independența statală față de Imperiul otoman. Totuși prin deciziile Marilor Puteri s-a înapoiat Dobrogea României în schimbul reanexării de către Imperiul țarist a sudului Basarabiei — act considerat de Eminescu un rapt teritorial. Pe temeiul faptelor istorice, culturale, lingvistice și religioase el a studiat problemele ridicate de administrarea de către statul român a acestui teritoriu românesc, care fusese sub stăpânire otomană mai bine de patru secole și jumătate.

Din observațiile sale asupra acestui subiect a rezultat o viziune foarte interesantă, deosebit de actuală, despre relațiile interetnice din Dobrogea. Eminescu stăruia în ideea că această provincie nu trebuie să cunoască politica de deznaționalizare, de asimilare forțată a grupurilor etnice ce viețuiau aici. El credea că populația acestui teritoriu trebuie să fie consultată pentru a cunoaște cerințele ei față de statul român, care apoi să fie res-

pectate: „Să fie o învoială, nu o cucerire. Departe de a voi să deznaționalizăm deosebitele elemente de acolo, noi suntem din contra de părere că școala elementară trebuie să fie confesională și că în ea turcii să învețe turcește, tătarii tătărăște; căci aceasta este singura cale pe care pot înainta. Să nu repetăm noi, popor mic și necuceritor, nedreptățile ce se fac naționalității noastre chiar în țările învecinate, să nu impunem nimărui limba și instituțiile noastre (...). Sunt relații de drept acolo ce trebuiesc cunoscute bine și mănținute; sunt relații economice care trebuiesc crutate" (X, p. 132). Iar în altă parte preciza: „Noi concedem ca limba românească să fie obiect de studiu obligatoriu, însă predarea tuturor obiectelor să se facă în limba maternă a copiilor căci numai așa vor învăța a iubi România" (X, p. 138). O atitudine modernă față de problematica relațiilor interetnice în acele zone unde conviețuirea interetnică durează de secole. Dimensiunea esențială a oricărei politici și a oricărei administrații a unui asemenea teritoriu o reprezintă conservarea identității etnice în laturile ei culturale și spirituale, ceea ce infirmă acuzația atât de des uzitată, cea de naționalist șovin care i se aplică arbitrar. Poziția sa în chestiunea dobrogeană relevă necesitatea cunoașterii în profunzime a ideilor sale, referitoare la problematica minorităților naționale, care este, după cum s-a putut ușor constata, de o profundă și inextricabilă actualitate.

4. O viziune geopolitică

Observăm, cu oarecare surprindere, dacă am lua ca reper unele dintre caracterizările despre Eminescu, înțelepciunea sa pornită dintr-o cumpătare adâncă în ce privește comportamentul statului român în situația geopolitică în care se afla. Cunoscător al istoriei naționale, al unora dintre culturile europene și orientale, Eminescu gândește o strategie de acțiune a statului român în funcție de realități, repudiind orice încercare de aventurism. Exegetul are în vedere particularitatea așezării geopolitice a țărilor române, iar orice politică este acceptată numai dacă se întemeiază pe acest dat, anume: „Poporul nostru stă pe muchia ce desparte trei civilizații deosebite: cea slavă, cea

occidentală, și cea austriacă" (X, p. 19). Fiind în această poziție, România cunoaște influențele exercitate de cultura, civilizația și grupurile ce reprezintă cele trei civilizații atât de diferite între ele. Relațiile statului român cu alte state, în special cu vecinii, sunt concepute în temeiul unei continuități a politicii tradiționale: „Ea constă în ceea ce ne impune chiar pozițiunea noastră geografică de a evita orice conflicte, orice provocare față cu puterile noastre vecine și de-a întreține îndeobște cu toate puterile cele mai bune relațiuni (X, p. 50), iar în altă parte aducea o nuanță în plus la teza sa despre necesitatea ca România să fie neutră: „Vecinii noștri au fost totdeuna prea mari, noi totdeuna prea mici. Contra unor agresiuni directe ne-am apărat cu arma în mână, dar, biruiți sau biruitori, am dovedit întotdeuna că apărarea existenței naționale nu e nici pentru noi o glumă, precum nu e pentru nici un popor care ține la el însuși, la felul său de a fi. Dar agresori noi înșine n-am fost nicicând, și desigur cu drept cuvânt. Pe de altă parte, dacă îndrăznim a zice că suntem tot așa de bine *sans peur et sans reproche* ca oricare altul, situația noastră escepțională ne învață că una din condițiile, de nu ale existenței, dar ale păcii și dezvoltării noastre liniștite, e ca să trăim în pace cu amândoi vecinii și să lăsăm ca echilibrul între puterile lor să fie garanția neutralității noastre. E însă asupra oricărei îndoieli că, arătând prea mare înclinațiune pentru o parte indispunem cealaltă, ceea ce e cel puțin foarte imprudent, pe lângă aceea că e cu totul nefolositor" (XI, p. 311). Eminescu a înțeles foarte bine sistemul relațiilor dintre state în care afirmarea și asigurarea condițiilor în realizarea interesului propriu rămân fundamentale, situație cu atât mai caracteristică Marilor Puteri. O politică agresivă a statului român ar conduce, în viziunea sa, la desființarea autonomiei sale. Iată și acest argument vine să întregească teza sa despre necesitatea fortificării statului național român numai prin funcționarea lui în raport de factorii reali ce-i pot garanta și perpetua existența. El examinează evoluția națiunii române și a statului său având în vedere starea concretă a românilor, așa cum se conturează din istoria proprie, din condițiile economice, materiale, demografice, din contextul

geostrategic. Pornind de la această premisă caută să explice și să analizeze noul trend al României — cel al dezvoltării moderne și capitaliste.

Nu putem nega accentul său, în unele articole, pe un anumit autarhism sau autohtonism, dar în altele gândește procesele de schimbare națională în relație directă cu transformările ce au loc în alte țări, ce afectează mersul societății românești. Eminescu susține consecvent un obiectiv cardinal al evoluției poporului român: conservarea sa în orice condiții. De aceea, el argumentează cerința de a nu accepta nici un fel de experiment periculos pentru existența statului român, fie el și sub forma revoluției sociale: „Nu dreptul public, ci păstrarea naționalității noastre e lucrul de căpetenie pentru noi și ar fi mai bine să nu alegem deputați decât să piară nația românească. Dacă n-am avea vecinic influențe străine precum le avem, dacă am fi în Spania, atuncea ne-am sparge capetele unul altuia până s-ar așeza lucrurile. Dar acest lux de revoluțiuni sociale nu ni este permis nouă, a căror stat e vecinic o cestiune" (IX, p. 173). Trei lucruri sunt considerate de Eminescu ca esențiale în întărirea națiunii: stabilitatea („guvern monarhic"), muncă productivă și economia. Aceste suporturi chezășuiesc edificarea societății românești moderne, iar sistemele politice devin adecvate situațiilor din România numai dacă sunt „conforme cu sentimentele și aspirațiunile țării". Este nevoie de depistarea în aceste asertiuni a preluării de către Eminescu a ideilor din alte doctrine? Nicidecum. Realitatea românească a timpului său îl obliga la a solicita programe politice pragmatice.

Eminescu era profund interesat de căile de dezvoltare ale națiunii și statului român într-o perioadă de puternică expansiune a civilizației occidentale, de încercare a celor două mari imperii vecine, Rusia țaristă și Imperiul austro-ungar, în a-și extinde influențele. El judeca antropologic și sociologic evoluția României după înscrierea ei în procesele de modernizare, ca o consecință directă a prevederilor Tratatului de la Adrianopol, de liberalizare a comerțului pe Dunăre și de dezvoltare a structurilor capitaliste. Acest act a condus la difuziunea accentuată a valorilor occidentale, asociată cu un alt fenomen, acut relevat

de dezvoltarea modernă — aculturația. Contactul dintre culturi, dintre societăți în secolul al XIX-lea se concretiza în împrumuturi masive. Dacă referim numai la un exemplu, cel al tinerilor români care studiau în țările apusene[34], putem înțelege ce semnificație avea aculturația în acel timp, fapt asupra căruia Eminescu revine obstinat. Nu încape îndoială că relațiile dintre România și Occident s-au soldat cu influențe exercitate de civilizația apuseană, prin agenți sociali autohtoni, care au adoptat și adaptat principii și instituții occidentale în viața socială și politică românească. Aculturația a dus inevitabil la modificări în corpusul social. Eminescu apreciază aceste procese — aculturația și difuziunea — ca un dat al evoluției moderne a țării. El însuși afectat de mecanismele actelor de aculturație (studiile sale la universități din Viena și Berlin sunt un exemplu) a conștientizat caracterul ei ineluctabil. Pornind de la acest dat istoric și sociologic, el pune, în mod legitim, chestiunea tipurilor de societate oportune pentru România, și legat de acest aspect, cunoașterea agenților influențelor exercitate de alte culturi și civilizații. Integrată în aceste procese, cultura română se putea dezvolta numai dacă răspundea unor trebuințe proprii: „Un popor — oricum ar fi el — are dreptul de a-și legiui trebuințele și tranzacțiunile ce rezultă neapărat din acele trebuințe, reciprocitatea relațiunilor sale; într-un cuvânt: legile unui popor, drepturile sale nu pot purcede decât din el însuși. Alt element, străin, esențial, diferit de al lui, nu-i poate impune nimica; și dacă-i impune, atuncea e numai prin superioritatea demnă de recunoscut a individualității sale, cum d. es., au impus francesii românilor. E o influiență pacinică, pre carea cel pasiv o primește cu bucurie, cu desprețul său propriu, fără de a se judeca cumcă din asta poate să nască nenorocire pentru el" (IX, p. 93). Aculturația spontană sau pacinică, după cum o numește poetul, determina efecte dăunătoare asupra poporului român predispus doar la a primi influențe în lipsa oricărei creativități proprii.

---

[34] În anul 1876, 800 de tineri români studiau în Franța, cf. Dan Berindei, *op. cit*, p. 85.

Eminescu înțelegea profund funcționarea relațiilor dintre culturi, dintre civilizații, dintre state. Înrâuririle acestora se exercitau, necesarmente, încât analistul nu le nega, dimpotrivă le sesiza ca atare. Ceea ce-l interesa era modul în care grupurile sociale autohtone percepeau aceste influențe în relație cu posibilitățile statului român de a le asimila concordant cu oportunitățile sale. El se oprește adesea la un exemplu: cel al inexistenței clasei de mijloc, cauză care ar fi contribuit decisiv la infiltrarea puternică a elementelor secundare din civilizația modernă. Statul român nu dispunea încă de stabilitate viguroasă, de o clasă mijlocie, structuri instituționale cu autoritate, o conducere statală fermă și efectivă, și, de aceea introducerea fără spirit critic și fără o gândire proprie a formelor instituționale occidentale constituia un pericol. Care era soluția? Pentru Eminescu, aceasta o vedea în continuarea și întărirea structurilor instituționale autohtone, modificate concordant cu cerințele reale ale țării. De altfel, Eminescu a susținut că unul din fundamentele evoluției națiunii române îl reprezintă continuitatea istorică: „Cestiunea de căpetenie pentru istoria și *continuitatea* de dezvoltare a acestei țări este ca elementul românesc să rămână cel determinant, ca el să dea tiparul acestei forme de stat, ca limba lui, înclinațiile lui oneste și generoase să rămâie și pe viitor norma de dezvoltare a țării și să pătrundă pururea această dezvoltare" (X, p. 155). Ideea despre continuitate în dezvoltare trebuie discutată în contextul redeșteptării conștiinței naționale, ce se cuvenea a fi formată și educată. Sublinierea de către Eminescu a necesității predominării elementului românesc nu are nimic xenofob, pentru că el gândea evoluția națiunii române prin ceea ce îi conferea identitatea așa cum se proceda în oricare dintre culturile europene.

5. Etnopsihologia

Eminescu a fost peocupat de specificul național. Să amintim că în epocă exista un interes constant pentru afirmarea, cu vigoare, a particularităților unui grup național, iar poetul se alătura acestei tendințe urmărind să explice fenomene și procese

sociale prin psihologia etnică. Se admite în exegeza despre Eminescu, că el s-ar fi apropiat de etnopsihologie datorită influenței exercitată de lectura lucrărilor lui Steinthal și Lazarus, autori binecunoscuți și comentați în dezbaterile „Junimii". Înrâurirea celor doi specialiști germani este posibilă însă nu ea a contribuit decisiv la orientarea gânditorului român către acest domeniu. Gândirea despre națiune include, certamente, teze și concepte de psihologia popoarelor, iar Eminescu considera că spiritul național nu poate fi evaluat în afara cunoașterii psihismului unui popor. Controversată și chiar respinsă astăzi, etnopsihologia reprezenta în a doua jumătate a secolului trecut o direcție importantă în studiul națiunii, cu deosebire în spațiul cultural german. Să nu uităm, în aceeași perioadă a apărut lucrarea lui E. Renan, *Qu'est-que c'est une nation*?, precum și studiile lui P. Mancini. Toate acestea erau îndreptățite de relevanța principiului naționalităților, care diriguia evoluția națiunilor și relațiile dintre state. Justificarea acestui principiu ținea, desigur, și de modul de a evidenția specificul etnic de către grupurile semnificative ale națiunii, esențial în dovedirea diferenței față de alte grupuri etnice. Agenții dezvoltării naționale regăseau în comportamentele psihologice ale propriilor etnii argumente puternice în acțiunea lor de construire a structurilor statului național.

Eminescu discută despre psihologia etnică în analizele asupra evoluției moderne a națiunii române. Ca și cu alte teme, el abordează chestiunea etnopsihologiei în contextul istoric, politic și cultural al existenței poporului român. Departe de a arăta o imagine șovină, gânditorul nu contenește a dezvălui defectele caracterului românesc, cărora le caută explicația în particularitățile realităților noastre etnice de-a lungul istoriei. Exegetul profilează chipul românului din documente istorice și etnologice. În opinia sa, românii au fost popor de păstori, ceea ce ar fi contribuit la conturarea unei anumite înfățișări etnice: „Cumințenia românului care, ca cioban, a avut multă vreme să se ocupe de sine însuși: de acolo limbă spornică și plină de figuri; de acolo simțământul adânc pentru frumusețile

naturii, prietenia lui cu codrul, cu calul frumos, cu turmele bogate; de acolo povești, cântece, legende, c-un cuvânt: de acolo un popor plin de originalitate și de-o feciorească putere, formată prin muncă plăcută, fără trudă; de acolo însă și nepăsarea lui pentru forme de civilizație care nu i se lipesc de suflet și n-au răsărit în inima lui" (X, p. 28). Cercetări etnografice și etnologice au demonstrat că poporul român a cunoscut din vechime în aceeași măsură ocupațiile agricole, ca și cele legate de păstorit. Pentru Eminescu, păstoritul ar fi modelat gândirea și comportamentul românilor. Să notăm și caracterizarea sa referitoare la români ca popor agricol, dar această distincție s-ar fi manifestat mult mai târziu. Oricum, poporul român este văzut ca un popor ce și-a asigurat existența și a evoluat etnologic prin activități desfășurate în mediul natural[35].

Gânditorul se referă direct la psihologia etnică pe care o discută în relație cu etnografia. Amintește de o nouă știință, psihologia popoarelor, care caută să depășească nivelul descriptiv al etnografiei: „ea (etnografia — *n.n.*) nu se ocupă cu rezultatul lăsat în spiritul poporului prin toate schimbările acestea,

[35] În epocă și alți autori au discutat despre profilul românului. Îl menționăm pe Ion Ghica, cu un portret al țăranului: „Cât pentru poporul de jos, o mai repet, nu cunosc țăran plugar mai deștept și mai lipsit de prejudețe ca țăranul român. Presiunile, jafurile și maltratările prin care a trecut și trece nu au putut să-l prostească și dacă civilizațiunea s-ar cântări după câtimea de inteligență răspândită asupra poporului întreg, nu aș sta la îndoială a proclama pe români unul din popoarele cele mai înaintate ale Europei." (Ion Ghica, *Scrieri economice*, vol. II, ediție Ion Veverca, București, 1937, p. 181–182). Un alt autor, M.G. Obedenaru sublinia: „Românul este curat; are gesturi nobile, expresii alese. Vorbirea unui țăran n-ar fi cu nimic nepotrivită într-un parlament.[...] Ceea ce caracterizează poporul român este o toleranță absolută". (M.G. Obedenaru, *La Roumanie économique d'après les données les plus recentes*, Paris, 1876, p. 385). Iată cum îl vedea pe țăranul român un comentator străin, Paul Lindenberg: „Măsură și cumpătare, hărnicie și curățenie sunt trăsăturile definitorii ale caracterului său. El este reprezentantul viitorului politic al poporului român (Apud Dan Berindei, *op. cit.*, p. 91). Constatăm existența unei paradigme a psihologiei etnicului românesc în studiul profilului românului, iar Eminescu a dezvoltat această paradigmă.

cu substratul psicologic. Neapărat că și zona-n care locuiește, și natura părinților din cari se coboară, și încrucișările trebuie să se fi înmagazinat în spiritul poporului și în limba lui într-o formă oarecare; neapărat că altfel se va fi deprins el de-a privi serii întregi de lucruri. Toată istoria unui popor — în orice privire — e înmagazinată în prezentul lui și toate calitățile și defectele lui sunt dezvoltări ale unui și aceluiași germene fundamental, ale unuia și aceluiași sâmbure" (XI, p.157). Toate fenomenele etnografice: distribuirea teritorială a populației, migrarea, obiceiurile, familia acționează asupra psihismului unui popor, iar din această modelare rezultă un sistem de gândire propriu asupra lumii. Diferența dintre etnografie și psihologia etnică întreprinsă de Eminescu este oportună, deoarece, într-adevăr, cercetările etnografice nu reușiseră să explice cauzele varietății culturale, să interpreteze comportamente culturale și naționale. Recursul la psihologie ambiționa o analiză a normelor și valorilor, a atitudinilor și sentimentelor grupurilor etnice față de evenimente și fapte istorice, sociale, religioase etc. Din asertiunile lui Eminescu se întrevede ideea modului de viață caracteristic unei comunități naționale.

Psihologia etnică este examinată prin studiul tuturor categoriilor sociale ale națiunii. Profilul psihologic al poporului român este conferit de comportamentele grupurilor sociale: „popor, națiune e complexul de clase sociale al unei ginți, adecă a unor oameni de aceeași origine etnică. Proprietarul mare, țăranul, negustorul, breslașul sunt în acelaşi mod popor; nimeni din aceștia nu e mai mult ori mai puțin popor decât fiecare din ei" (X, p. 215), asertiune care spulberă opinia despre ruralismul concepției eminesciene despre națiunea română pe care ar reduce-o la clasa țărănească. Toți cei de aceeași origine etnică română fac parte din națiunea română. Dar Eminescu nu vede în originea etnică factorul preeminent al dezvoltării națiunii. Originea etnică este un dat etnologic și psihologic, insuficient sau chiar fără relevanță în afirmarea unui popor: „nu originea face pe un popor să fie trainic, ci munca lui proprie, fie cu mâna, fie cu mintea" (XI, p. 157). Precizare deosebit de importantă,

Eminescu examinează problematica națională în registre diferite în funcție de contextul ei de existență. Planul etnologic reliefează, indiscutabil, un profil al poporului român, iar planul sociologic relevă ființarea națiunii române într-o societate vie, în evoluție, al cărui fundament îl constituie activitatea productivă. Psihologia etnică are menirea de a lămuri particularitățile modului românesc de viață, exprimat de munca sa. Doar simpla existență a poporului român nu determină, în nici un fel, conservarea și dezvoltarea naționalității sale. Concepția lui Eminescu despre psihologia etnică se axează pe abordarea tuturor elementelor ce determină existența națională, cât și acțiunea ei concretă în schimbările necesare pentru progresul ei. Interesul său se îndreaptă spre clasa cea mai numeroasă, cea țărănească, pe care o consideră fundamentul naționalității române, fără a nega sau înlătura celelalte clase sociale. În fond, Eminescu nu greșea cu nimic în susținerea acestei teze. Cum țăranii reprezentau, demografic, peste 80% din populația țării, iar viața spirituală a satelor era preponderent țărănească, se putea discuta despre națiunea română dincolo de specificul acestei clase sociale? În secolul trecut orice grup național ce tindea să-și afirme identitatea proprie căuta fapte etnologice în categoriile ce-l alcătuiau. Noțiunea de popor asociată cu cea de cultură populară sau folclor deriva din viața grupurilor apreciate ca definitorii pentru specificul național. Eminescu se înscria în acest curent generat, în primul rând, de starea reală a țărănimii, clasa care, într-adevăr, datorită condițiilor ei sociale și statorniciei, conserva trăsături ale națiunii române. De aceea, dominanta psihologiei etnice românești o constituie psihologia țăranului român. Eminescu nu sacralizează această psihologie. El constată doar un fapt, văzut în realitatea lui socială și națională, fără a nega contribuția celorlalte grupuri sociale la constituirea profilului psihologic al românului. Noi credem că insistența lui pe țărănime are menirea de a indica celorlalte grupuri un reper esențial al psihologiei etnice românești.

În seama aceleiași psihologii etnice Eminescu pune defectele noastre ca popor. El nu pregetă să identifice acele trăsături

negative ale românului, cu rol decisiv în explicarea unor dificultăți evidențiate în evoluția noastră istorică: „Nestatornicia noastră, iubirea de schimbări, deasa răsturnare a tutulor temeliilor statului și rivalitatea copilărească de a întrece pe toată lumea a făcut, atât în trecut, cât și în prezent, ca să irosim o mulțime de puteri vie, care se puteau utiliza pe un teren folositor, pe lucruri de nimic sau de-a dreptul stricăcioase. Aceste defecte mari ale caracterului nostru național sunt, pe lângă împrejurările de dinafară, cauza pentru care un element etnic atât de răspândit ca al nostru să nu ajungă la nici o însemnătate în lume, ci, îmbucătățit între zeci de stăpâni, să reziste ici și colo, să fie absorbit însă în multe locuri" (X, p. 23). O descriere exactă a unui comportament etnic instabil, lipsit de țeluri clare pentru care să fie cheltuite energiile sale naționale. Evenimente ulterioare îl vor contrazice (Unirea din anul 1918 este peremptorie), dar unele dintre tarele semnalate de poet se perpetuează și astăzi.

EMINESCU DESPRE SOCIETATEA ROMÂNEASCĂ

Cu prilejul oricărui moment aniversar sunt readuse în discuție prejudecățile despre Eminescu, și trebuie să se aducă argumente din opera sa, ce sunt la îndemâna oricui astăzi, pentru a combate tot felul de năstrușnicii despre gândirea eminesciană spuse cu insolență. În loc de o dezbatere a ideilor sale, asistăm la reluarea cu tenacitate a acelorași diatribe față de concepția lui.

Eminescu a fost și este judecat ca un scriitor paseist care ar fi avut nostalgia unui trecut pe care l-ar fi dorit reînviat și luat ca model de dezvoltare a țării aflată în plin proces de modernizare. Ba s-a ajuns să se vorbească despre lipsa oricărei gândiri originale la marele poet. Cercetătorul operei eminesciene este astfel nevoit să facă față numeroaselor clișee și prejudecăți perpetuate de-a lungul timpului, care limitează orizontul de studiu al acestei proteice personalități. Eroarea produsă în acest caz este evidentă, dar ea, paradoxal, persistă și astăzi, cu toate că nu lipsesc exegezele, este adevărat puține, despre diferitele laturi ale gândirii eminesciene, sociologică, economică, juridică, istorică. Se confundă adesea analizele sale asupra societății românești cu judecățile sale despre căile de dezvoltare.

Trebuie recunoscut că cele mai multe dintre exegezele asupra lui Eminescu au accentuat opera sa literară, văzută ca definitorie pentru profilul său spiritual. Celelalte componente ale creației eminesciene s-au bucurat de interes doar în măsura în care ele erau considerate a contribui la împlinirea gândului poetic. Orice altă viziune asupra operei autorului *Luceafărului* este

amendată necondiționat. Există un mod exclusivist de a-l vedea pe Eminescu, numai în dimensiunea estetică a operei sale încât, indiscutabil, putem vorbi de o tiranie a esteticului în cele mai multe dintre scrierile despre Eminescu. Apoi, există ideea că Eminescu nu ar fi făcut altceva decât să preia ideile altora, ceea ce ar face din concepția sa o palidă copie a unor gânditori străini. O poziție aparte are G. Călinescu. Pe de o parte, el discută despre ideile lui Eminescu ca un derivat al gândirii lui Schopenhauer. În capitolul *Filosofie practică* din *Opera lui Eminescu*, celebrul critic și istoric literar nu face altceva, prin punerea în paralel a formulărilor eminesciene cu cele schopenhaueriene, decât o demonstrație a epigonismului poetului român față de concepția filosofului german. Este doar o exemplificare a modului cum este interpretat Eminescu, adică văduvindu-l de orice originalitate a gândirii sale. Apare un fapt ciudat, anume se insistă pe ideea că marele poet nu ar fi făcut decât să aplice teze preluate din doctrinele altor filosofi în analizele sale sociologice despre realități sociale, politice, naționale și culturale românești. Pe de altă parte, Călinescu nu acordă credit altor influențe în afara celei schopenhaueriene : „Nu se poate vorbi de o înrâurire a Physiocraților, precum nici de vreo alta, afara de aceea a lui Schopenhauer, *care dă elementul coagulator al sistemului* (*subl. ns*). Eminescu ar fi fost conservator, naționalist, naturalist, prin temperament, fără nici o influență din afară. Izvoarele nu umplu lacul convingerilor sale, ci el merge în direcția izvoarelor — socotite ca simple documente — care se potrivesc tendinței lui interne. În felul acesta alăturările de doctrine, ce se pot face cu privire la gândirea lui, au unicul scop de a limpezi expunerea și nicidecum de a satisface acele spirite care văd în orice fapt de artă sau de gândire aglomerarea de elemente străine"[36].

Indubitabil, Eminescu a avut o foarte bună cunoaștere a gândirii filosofice, sociologice și istorice a timpului său[37] fără ca

---

36 G. Călinescu, *Opera lui Eminescu*, cap. Filosofia practică, 1936, p. 121.

37 Vezi S. Paleologu-Matta, *Eminescu și abisul ontologic*, București, Editura Științifică, 1994; Idem, *Jurnal hermeneutic*, Cluj-Napoca, Clusium, 1997.

aceasta să însemne cantonarea într-o anumită doctrină, cum ar fi schopenhauerismul, de pildă. Or, tocmai orizontul de cunoaștere al lui Eminescu este discutat nesemnificativ. Se neglijează, de pildă, că pentru orice articol pe care-l pregătea pentru tipar el se documenta din surse de primă mărime, chiar și pentru teme, aparent insignifiante. Rămâne ca un studiu aprofundat al surselor documentare ale tuturor scrierilor sale să fie făcut. Am amintit acest fapt, pentru a releva, așa cum am spus în altă parte[38], comoditatea în a examina opera eminesciană, văzută aproape exclusiv prin dimensiunea ei estetică, ceea ce practic se concretizează în perpetuarea acelorași judecăți despre Eminescu. S-a încetățenit ideea că toată gândirea lui este evoluționistă opusă idealismului revoluționar liberal.

Un alt clișeu este cel care vede în Eminescu un gânditor de partid. Ca redactor la „Timpul" nu ar fi făcut altceva decât să exprime doctrina Partidului conservator. G. Călinescu a clarificat această chestiune, subliniind că: „Oricare ar fi, așadar, pricina psihofiziologică a ideilor sale, Eminescu era conservator sincer, întemeindu-și filosoficește doctrina pe teoria statului natural. Monarhismul, primatul națiunii, antiindividualismul, teoria claselor pozitive, postulatul muncii productive, capitalismul ca acumulare de muncă, toate aceste atitudini ar fi existat la Eminescu, de ar fi fost sau nu, redactor la Timpul"[39]. Într-adevăr, Eminescu a avut propriul lui mod de a gândi despre realitățile românești încă înainte de a lucra în redacția ziarului bucureștean. Din primele sale creații se desprinde o gândire paradigmatică, preocupată de surprinderea și cunoașterea profunzimilor universului iar opera reflectă o viziune globală asupra lumii[40]. Această gândire paradigmatică trebuie cercetată

---

[38] Constantin Schifirneț, *Națiunea română și civilizația modernă în gândirea lui Eminescu*, în volumul de față.

[39] G. Călinescu, *op. cit.*, p. 155.

[40] Constantin Schifirneț, *Eminescu*, în *Civilizație și națiune*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1996.

în studiul operei lui, inclusiv în publicistică în care poetul afirmă o autentică doctrină sociologică.

De aceea, purcedem la o prezentare, fatalmente succintă și parțială a societății românești din timpul lui Eminescu și a reflectării ei de către marele gânditor, pentru că numai astfel putem înțelege ideile și acțiunile sale ca expresie a gândirii sale paradigmatice. Într-adevăr, Eminescu a întreprins una dintre cele mai pertinente investigații despre starea reală a țării, el urmărind să arate că procesul de modernizare se poate desfășura pornind de la realitățile sociale, istorice, economice și culturale ale statului român. Eminescu pornea de la o realitate indiscutabilă: România era o țară agricolă iar analizele sale au în vedere această dimensiune sociologică. El credea în realitatea românească așa cum era ea. I se impută paseismul și conservatorismul gândirii sale, dar de fapt, se comite o eroare gravă de judecată. Poetul căuta să examineze realități concrete și nu modele ipotetice de societăți dezirabile pentru spațiul românesc.

Orice act de modernizare era conceput ca unul ce emană dintr-o nevoie reală a țării. Poetul face diagnoza societății și-i caută explicațiile. Pentru că orice act de dezvoltare trebuie să fie precedat, indiscutabil, de cunoașterea stării concrete a societății.

Examinarea trăsăturilor definitorii ale societății românești din perioada noastră modernă este oportună pentru a înțelege de ce Eminescu a cheltuit atâta energie în a convinge elitele țării, opinia publică de necesitatea reală de a întreprinde reforme ale acestor structuri sociale agrare și nu adoptarea unor modele de dezvoltare care se suprapun peste societatea agrară, lăsând-o să evolueze de la sine fără s-o afecteze în profunzimele sale.

În viziunea sa, o societate reală este o societate naturală, acea societate ce evoluează organic în temeiul trebuințelor concrete ale indivizilor și grupurilor sociale. Raporturile sociale se constituie în procesul evoluției societății, fără intervenția din afara ei. În ce privește societatea românească, starea ei naturală ar fi fost exprimată de societatea veche românească deoarece aceasta a funcționat datorită exercitării rolurilor specifice de către fiecare clasă socială. Societatea reală este investigată prin

dimensiunea ei economică: „Calitățile morale ale unui popor atârnă — abstragând de climă și rasă — de la starea sa economică. Blândețea caracteristică a poporului românesc dovedește că în trecut el a trăit economicește mulțămit, c-au avut ce-i trebuia. Deci condiția civilizației statului este civilizația economică. A introduce formele unei civilizații străine fără ca să existe corelativul ei economic e curat muncă zadarnică" (X, p. 30)[41]. Eminescu prezenta societatea românească premodernă ca un model de societate care ființa datorită funcționării structurilor economice, din care trebuia să fie edificat tipul de societate modernă în România. Nu forme instituționale preluate din alte civilizații sunt adecvate pentru evoluția modernă a României ci transformarea instituțiilor existente este condiția esențială a afirmării țării.

România era o țară agricolă în care dominante erau agricultura, mica producție casnică, iar industria era de tip manufacturier și deținea un loc nesemnificativ. Producția agricolă asigura un anumit nivel de viață, însă ca stat agrar România se afla într-un decalaj puternic față de statele industriale: „O nație care produce grâu, poate trăi foarte bine, nu zicem ba, dar niciodată nu va putea să-și îngăduie luxul națiilor industriale înaintate". De aceea, ea este nevoită să aibă un alt mod de viață, care ar putea fi schimbat prin procesele de industrializare. Eminescu nu a pledat nicăieri pentru a rămâne la nivelul agricol de dezvoltare: „Neapărat că nu trebuie să rămânem popor agricol, ci trebuie să devenim și noi nație industrială măcar pentru trebuințele noastre; dar vezi că trebuie omul să-nvețe mai întâi carte și apoi să calce a popă; trebuie mai întâi să fie nație industrială și după aceea abia să ai legile și instituțiile națiilor industriale" (X, p. 21).

Eminescu descrie astfel societatea românească agrară cu rădăcinile ei profund integrate în paternul rural. Nu este greșit a susține că în viziunea sa, societatea românească este un model

[41] Toate fragmentele eminesciene citate sunt din ediția academică *Opere*, marcate în text prin numărul volumului.

de societate agrară. De aceea, nu se poate implanta alt model, cel industrial și capitalist occidental. Pe de altă parte, el sesizează chestiunea drămuirii energiilor naționale într-un stat agricol. Caracterizat prin acumulări materiale de dimensiuni reduse, deci prin o zestre săracă, acest stat este întreținut de munca grea și cu puțin profit a clasei sale majoritare: țărănimea.

Se cuvine a aminti că și alți observatori ai timpului au întreprins o asemenea descriere a societății românești de la mijlocul secolului al XIX-lea. Amintim numai pe marele economist, P. S. Aurelian care oferă date semnificative: „Astăzi, scria P. S. Aurelian în anul 1880, trei pătrimi din populațiunea țării se ocupă cu agricultura. Comerciu nostru cu țările străine este alimentat cu producte agricole. Finanțele statului, mijloacele cu care se întâmpină toate cheltuielile publice, se culeg mai toate de la agricultori. Armata noastră este în mare parte compusă din copiii cultivatorilor"[42]. Așadar, un specialist conturează tabloul vieții sociale românești din particularitățile ființării țărănimii și din efectele ei în funcționarea societății, ce se apropie mult de imaginea creionată, despre aceeași clasă socială, de poetul nostru național. Viitorul prim-ministru sublinia că în deceniul opt al secolului trecut se manifesta și în România progresul științific și tehnic. Existau în agricultura românească 469 secerători perfecționate și 989 de batoze, „chiar plugul cu aburi... s-a introdus în țara noastră". Cu toate acestea, deși suprafața agricolă crescuse după reforma agrară din anul 1864, nu existau producții agricole mari. Țăranii împroprietăriți au devenit cu timpul dependenți de marii proprietari datorită legii tocmelelor agricole și sistemului dijmei[43].

Este o trăsătură interesantă a societății românești: a integrat repede noutatea tehnică și inovația tehnologică dar nu a reușit niciodată să-și organizeze pe deplin structurile pe elementele

[42] P. S. Aurelian, *Terra nostra. Schițe economice asupra României*, ed. II, revăzută și adoasă, București, 1880, p. XIX.

[43] Cf. Dan Berindei, *Societatea românească în vremea lui Carol I (1866-1876)*, București, Editura Militară, 1992, p. 47–48.

progresului științific și tehnic, persistând permanent această prăpastie între capacitatea de a recepta tot ce este nou într-un domeniu economic sau tehnic și aplicabilitatea acestuia. Una dintre explicații stă, neîndoielnic, în dificultățile întâmpinate în schimbarea socială, în modificările din structurile sociale.

Întrebarea care apărea stringent pentru poet era cu ce mijloace și cine suportă cheltuielile pentru trecerea de la statul agrar la statul burghez. În România nu se cristalizase o clasă burgheză, cea care în Occident a creat statul burghez din nevoia protejării și propulsării ei sociale și economice. În cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea se manifesta un paradox: social, sursa pentru dezvoltarea capitalistă o reprezenta țărănimea iar economic, agricultura. Or, remarca Eminescu, această clasă — țărănimea nu putea să facă saltul rapid de la o structură agrară la una industrială, pentru ca de beneficiile noilor modificări să profite alte grupuri sociale. Eminescu ridica, în termenii de astăzi, chestiunea claselor sociale sacrificate pentru un ideal care nu le aparține, în discuție fiind țărănimea, problemă ce a continuat să preocupe până la acest început de mileniu elitele și forțele politice românești. Eminescu s-a erijat în apărătorul țărănimii, și gândea chiar și soluții, văzute, în principal, în o dezvoltare a țării pornind de la aspirații, interese și motivații ale clasei țărănești. Modernizarea țării ar fi condus astfel la acea clasă de mijloc selectată din rândul țărănimii. G. Călinescu este în eroare când afirmă: „Eminescu ar fi preferat statul arhaic țărănesc, ca unul ce, cu toate că sărac, era scutit de plăgile sociale ale statului capitalist...“[44]. Poetul a dorit un stat modern în care țăranul să se metamorfozeze organic într-o categorie socială capitalistă, și respingea grupurile sociale neproductive care aspirau spre o modernitate împrumutată susținută de munca grea a țăranului. El concepea modernitatea în România ca expresie a unui capitalism țărănesc, deci născut din condițiile sociale și economice ale țărănimii: „Suntem țărani, curată socoteală, și țărănește ar

[44] G. Călinescu, *op. cit.*, p. 122.

fi trebuit să gospodărim. Ţăranul, oricât seu la rărunchi ar avea, bani n-are, şi statul modern are nevoie de bani..." (X, p. 20).

Aşadar, Eminescu a stabilit cu claritate cadrul de analiză a societăţii româneşti: societatea agrară, dovedindu-se astfel un adevărat cercetător. El nu examinează ceea ce ar putea fi România, ci se ocupă de realitatea concretă românească, deoarece în acest fel se puteau trasa direcţiile de evoluţie ale ţării. I se impută lipsa soluţiilor, lui care a radiografiat cu minuţie istoria şi viaţa socială a românilor, iar din acest unghi a gândit căile de dezvoltare. Ce cere Eminescu? Un fapt foarte simplu: studiul concret al tuturor problemelor derivate din procesele de modernizare a ţării şi nu acceptă aplicarea unor scheme raţionale folosite oriunde şi oricând. Atitudinea eminesciană faţă de modul de examinare a societăţii româneşti este o dovadă de realism gnoseologic. De aceea am integrat gândirea eminesciană într-un model teoretic de explicare a civilizaţiei moderne în cadrul naţional. Eminescu nu s-a opus industrializării, iar versurile sale despre drumul de fier, des invocate pentru antiindustrialismul său, nu sunt concludente. Dezvoltarea industriei se cuvenea a fi făcută, gândea el, în contextul concret al unui stat agrar.

În aceeaşi direcţie a investigării societăţii, Eminescu distinge între lucrătorul dintr-o ţară agricolă şi cel dintr-o ţară industrială pe criteriul mijloacelor de muncă avute la dispoziţie de către fiecare. Antropologic, este limpede că între cele două tipuri de lucrători nu există nici o diferenţă, numai că productivitatea muncii depinde decisiv de tipul mijloacelor utilizate în muncă: „Nu-i mai cu cap, pentru că mintea nu se mănâncă cu lingura, ci o moşteneşte omul de la tată şi de la mumă, încât un mocan poate fi tot atât de isteţ şi deschis la cap ca şi un ceasornicar din Paris, numai vorbă e că mocanul n-au deprins meşteşugul şi de aceea câştigă într-un an cât câştigă meşterul din străinătate într-o zi. De aceea însă meşterul din străinătate are de unde plăti Camere, universităţi, teatre, biblioteci, ba chiar brânză de iepure, de ar avea poftă de dânsa, poate s-o aibă. Dar noi, popor de ţărani, nu le putem avea toate acestea decât

cu-ncetul, și unde franțuzul e cu dare de mână noi trebuie să legăm paraua cu trei noduri, pentru că ceea ce un popor agricol nu are niciodată sunt banii" (X, p. 21). Tocmai pentru acest motiv el concepea dezvoltarea modernă a țării numai prin munca proprie a tuturor categoriilor sociale autohtone cu resursele lor: „Materia vieții de stat e munca, scopul muncii bunul trai, averea, deci acestea sunt esențiale. De aceea se și vede care e răul cel mai mare: sărăcia. Sărăcia e izvorul tuturor relelor din lume; boala, darul beției, furtișagul, zavistuirea bunurilor altuia, traiul rău în familie, lipsa de credință, răutatea, aproape toate sunt câștigate sau prin sărăcie proprie sau, atavistic, prin sărăcia strămoșilor. Sărăcia trebuie luată în înțelesul ei adevărat. Sărac e cel ce se simte sărac, căruia îi trebuie neapărat mai mult decât are" (X, p. 30).

Eminescu are o viziune lucidă asupra societății românești. El judecă dimensiunea agrară a acesteia prin datele ei concrete, departe de orice încercare în a idealiza sistemul social rural. Chestiunea fundamentală pentru el era aceea că România aflată în proces de modernizare nu ținea seama de această particularitate a evoluției ei istorice. România era o țară săracă în comparație cu alte țări: „Apoi se mai răspândise încă o părere greșită, care era, ba mai este încă aproape generală, că țara noastră e cumplit de bogată și că poți cheltui din greu, ea tot o să aibă de unde plăti. Nu-nțelegea nimeni că bogăția nu este în aer sau în pământ, ci în brațe și că, unde lipsesc brațele sau calitatea producției e proastă, nu poate fi nici vorbă măcar de țară bogată. Deci în țara săracă am voit să introducem de-a gata toate formele civilizației apusene" (X, p. 25). Bogăția unei țări este determinată, în mod decisiv, de oameni, care, în viziunea poetului, trebuiau să fie pregătiți pentru organizarea și conducerea societății românești în condițiile ei istorice reale. Imprecațiile sale la adresa claselor conducătoare vizau exact inexistența acelui instinct pentru dezvoltarea țării în evoluția ei istorică : „Clasa noastră cultă în cea mai mare parte nu este românească. Grecii și bulgarii, așezați în târgurile noastre, și-au trimis feciorii la Paris și aceștia s-au întors — ca tineri români. Neavând

nicidecum priceperea țării, vorbind în locul limbei naționale un jargon francesco-bulgăresc, necunoscând istoria și legile țării, neștiind întrucât aceste două pot fi puse drept temelie dezvoltării noastre, acești tineri sunt lipsiți cu totul de simțul istoric". Dincolo de aspectul etnic, pe care nu-l abordăm aici, trebuie reținută exigența eminesciană despre modernizarea societății românești ca proces istoric autohton. Civilizația modernă românească nu poate fi decât produsul grupurilor sociale din România, capabile să creeze bogăția, și nu consecința constituirii organismului politico-juridic preluat ca atare din alte țări și aplicat într-o țară săracă. Din opera lui Eminescu se desprind numeroase idei ce ar putea alcătui scheletul pentru o teorie a sărăciei și a subdezvoltării într-o țară agricolă supusă la presiuni de a-și modifica rapid și în adâncime toate structurile. Sărăcia și subdezvoltarea sunt generate de aplicarea unui model de dezvoltare modernă inadecvat unui stat agrar.

Eminescu a sesizat un aspect fundamental al proceselor de dezvoltare modernă a țării, anume modificările profunde cunoscute de toate clasele sociale românești în perioada fanariotă, ceea ce are efecte directe asupra căilor de modernizare a structurilor sociale: „Domnia Fanarioților a putrezit clasele noastre sociale; aristrocrația noastră, din răsboinică și mândră ce era, a devenit în cea mai mare parte servilă, încrucișându-se cu stârpitura grecului modern, care e tot atât de șiret, dar mai corupt decât evreul de rând. Prin urmare clasa înaltă a societății noastre, care luase de la grecul constantinopolitan toată lenea, tot bizantinismul, se lăsă ușor înădușită de ciocoimea ei, de foastele ei slugi, care fără nici o muncă meritoasă pentru societate, se urcă repede în locul vechii aristrocrații, ce dăduse atât de tare îndărăt. Se va găsi că lenea este caracteristică românului «ridicat», pentru că s-a și ridicat din clase leneșe, din privilegiați mici. Rămânea deci o singură clasă muncitoare, din a cărei exploatare trebuia să trăiască toată societatea română — țăranul. Dar chiar exploatarea directă era o muncă prea grea pentru aristrocrația foștilor cafegii și ciubucii, de aceea s-au introdus pretutindeni câte un asociat kesaro-krăesc — câte un evreu" (IX,

p. 302). Pasajul este extrem de interesant pentru înțelegerea gândirii eminesciene despre societatea românească. Aculturația din timpul fanariotismului concretizată în asimilarea de către grupurile sociale românești conducătoare a normelor din cultura managerială a fanarioților, a condus la adoptarea unei conduite noi, opuse celei specifice vechii boierimi. Avem aici un mecanism social pe care Eminescu caută a-l surprinde pentru spațiul de dezvoltare al românilor. Dacă în Occident orice aculturație se concretiza într-un comportament orientat spre progres prin muncă și efort, în Orientul dominat de turci, interpușii lor, ca orice intermediari, accentuau pe câștig fără muncă, pe o exploatare fără efort. Noua aristocrație română nu s-a implicat direct în managementul social și economic ci a apelat la alogeni dispuși să realizeze obiectivele acesteia. Consecința esențială ce a rezultat din acest mecanism al relațiilor sociale a fost lipsa de comunicare între clasele conducătoare și clasele productive, în special cu țăranii, ceea ce a determinat nefuncționalitatea sistemului social. Observăm cum Eminescu sesizează condiția fundamentală a funcționării societății românești, anume asigurarea echilibrului social datorat participării reale a tuturor categoriilor sociale la producția socială și materială. Diagnosticarea nivelului țării ca fiind unul agrar nu înseamnă și o opțiune axiologică. Poetul nu pleda pentru menținerea statului arhaic agrar, ci pentru o evoluție modernă pornită din acest stadiu de dezvoltare agrară. Aceasta însemna la el cerința de modernizare organică: „Numărul producătorilor, cari în țara noastră sunt absolut numai țăranii, dă îndărăt, deci e supus la trudă mult mai mare, decât poate purta; și se-nmulțesc-cine? Cei care precupețesc munca lui în țară și în afară și clasele parazite“ (X, p. 30).

Poetul punea o chestiune neluată în seamă de comentatorii săi. El aprecia că pentru o țară agricolă pe cale de modernizare trebuie să-și administreze cu multă grijă resursele. Cine sunt, de fapt, beneficiarii modernizării și ai relațiilor cu Occidentul? El crede că aceștia sunt grupurile minoritare. Singura clasă pozitivă a societății — țărănimea nu ar fi avut nici un profit din procesele de dezvoltare modernă, mai mult acestea se făceau

cu înzecirea eforturilor din partea țăranilor deoarece numai ei dădeau produse cu care se puteau acoperi cheltuielile de modernizare, exorbitante pentru poet: „Arătați-ne în Adunările d-voastră pe reprezentanții capitaliilor și fabricelor mari, pe reprezentanții clasei de mijloc care să se deosebească de fabrica de mofturi ale «Telegrafului» și ale «Românului» și de fabrica d-voastră de palavre din Dealul Mitropoliei. Căci nu credem să puteți cere ca noi să confundăm mătăsăriile de Lyon cu blagomaniile d-lui N. Ionescu, nici postavurile de Manchester cu istețiile d-lui Popovici-Ureche" (X, p. 19).

Cât privește clasa boierilor, aceasta este analizată ca o clasă activă și nu ca grup întemeiat pe privilegiile din trecut. În calitatea ei de clasă conducătoare, boierimea este credibilă numai în măsura în care se manifestă productiv în actul de conducere, organizare și administrare a țării. Este foarte important de subliniat acest aspect, pentru că nu o dată Eminescu a fost acuzat că ar fi pledat pentru boierime ca o clasă ce și-ar pretinde dominația din cauza privilegiilor date de marile proprietăți. În susținerea oricărei clase sociale esențial este meritul rezultat din acțiunea proprie și cu profit social. El acordă o importanță deosebită marii proprietăți „care este în toate țările sprijinul cel mai puternic al neatârnării de caracter, al celei mai înalte forme a libertății omenești", iar la noi această proprietate trebuie administrată pentru a oferi societății mijloacele necesare dezvoltării.

Eminescu cerea ca orice fapt social sau politic să fie real, adică adevărat, să-și aibă rațiunea într-o necesitate sufletească. Care era această nevoie reală în societatea românească a timpului său? Eminescu nu aduce în acest sens prea multe argumente. El doar observă că procesul de modernizare nu reușește să producă schimbări profunde în mentalitățile și conduitele tuturor categoriilor sociale, inclusiv ale acelora care se pretindeau a fi întruchiparea spiritului și valorilor moderne. El constata în societatea românească lipsa unei nevoi profunde pentru tipul de modernizare impus de anumite grupuri sociale și culturale: „Răul esențial au fost că se-mulțeau trebuințele fără a se înmulți producția sau fără a se urca în mod considerabil valoarea

ei“ (X, p. 31). Cu posibilitățile reale ale unui stat agrar nu se puteau satisface trebuințe considerate ca artificiale, acestea fiind necesități ce depășeau condiția concretă a fiecărei categorii sociale. De pildă, accentul pe individualism i se părea inadecvat societății românești: „Un nemărginit individualism s-a lățit peste toată Europa. Individul e scopul, căruia i s-au sacrificat toate elementele care formau încheieturile organizației vechi. Teoria că viața e un drept a prins rădăcini în toți și cu durere trebuie s-o mărturisim, că în multe locuri chiar clasele superioare au încetat a crede că au datorii către cele de jos, precum și cele de jos nu mai vor să aibă datorii către cele de sus...“ (X, p. 148). În aceeași direcție de analiză se îndreaptă și examinarea cosmopolitismului: „Am susținut întotdeauna că cestiunea cosmopolitismului e una ce nu există. Să nu fim inventivi în cestiuni, a căror înțeles ar fi greu de definit pentru fiecare dintre noi. Poate că ar exista cosmopolitism — dacă el ar fi posibil. Dar el e imposibil. Individul care are într-adevăr dorința de a lucra pentru societate, nu poate lucra pentru o omenire, care nu există decât în părțile ei concrete — în naționalități“. De aceea, „cosmopolitismul nu există decât ca simulațiune, ca fățărnicie. El mai e pretextul pentru lenea și indiferentismul celor care nu cunosc un alt scop în lume decât acela de-a trăi bine“.

Societatea românească a secolului al XIX-lea se definea ca o societate a contrastelor, puse magistral în relief de marele gânditor. El găsește explicații la această situație apelând la datele evoluției noastre istorice. Deși mult timp sub suzeranitate străină, boierimea și domnitorii au conservat, fie și în condiții ingrate, o autonomie politică și statală care permitea perpetuarea unei identități. Din această cauză, românii erau atipici în această zonă geopolitică. Spațiul spiritual și geopolitic era dominat de spiritul culturii bizantine orientată mai mult spre formalismul vieții sociale și politice, cu accent pe rolul basileului. Cu toate aceste condiții, românii s-au distins prin toate dimensiunile lor ca popor. Latini de religie ortodoxă într-un spațiu dominat de slavi, românii au căutat să-și mențină identitatea, permanent pusă în pericol de interferența culturilor și de ciocnirile de

interese între diversele state sau imperii. Pentru exprimarea propriei identități, românii au fost nevoiți să accepte cele mai noi idei și forme de organizare socială pentru a fi în spiritul timpului, pe care însă au căutat să le adapteze la specificul lor.

Această aspirație continuă de păstrare a autonomiei prin adaptare la cerințele fiecărei epoci s-a afirmat într-un cadru geo-politic cu o economie bazată în mică măsură pe eficiență și profit. Până la liberalizarea comerțului pe Dunăre, țările române aveau o dezvoltare economică bazată pe produse cerute de Imperiul Otoman și de aceea trendul dezvoltării era diferit de cel apusean. Libertatea comerțului a creat posibilitatea integrării țărilor române în circuitul economic european, însă ele aveau în comparație cu statele apusene, structuri agrare, ceea ce, firesc, determina decalaje nu doar economice. Nu insistăm aici pe dimensiunea economică a gândirii eminesciene, ci remarcăm numai situația concretă în care se afla România, pe care marele poet a zugrăvit-o în opera sa. Pentru că în asemenea condiții a apărut din nou pentru români și pentru clasele lor conducătoare chestiunea esențială a conservării propriilor instituții și tradiții, determinante în afirmarea identității naționale. Deschiderea către Europa pe calea comerțului a descătușat energii și a creat speranța într-o dezvoltare rapidă a țării. Prin ce mijloace? Aceasta era chestiunea fundamentală. Originea latină, capacitatea de asimilare a cunoștințelor celor mai noi, deschiderea spre lume erau reale dar nu suficiente în a accelera ritmul dezvoltării unei țări rurale. Nu se poate trece peste un anumit comportament al elitelor de adaptare la situații sociale și istorice datorită nevoii de a face față presiunilor externe.

Din această cauză a existat o discrepanță între dorință și faptă, între vorbă și decizie. Exista aspirația ca România stat agrar să ajungă rapid, într-un timp foarte scurt, la nivelul organismului politico-juridic occidental, care se constituise din necesitățile de administrare și conducere a structurilor industriale. Deci, la baza structurilor instituționale moderne stătea un model economic — cel agrar, fundamental în statul român. De aici contradicția dintre formele instituționale și fondul

economic. Se alcătuise un corp de legi în temeiul constituției, una dintre cele mai moderne din Europa, iar de aici se manifesta convingerea că statul român era deja modern, fără a se înțelege că acesta era pe cale să devină modern, numai în măsură în care, cu adevărat, toate componentele sale funcționau conform cu legile și constituția: „Fiecare constituție, ca legea fundamentală a unui stat, are drept corelat o clasă mai cu samă, pe care se întemeiază. Corelatul constituțiilor apusene este o clasă de mijloc, bogată, cultă, o clasă de pătricianі, de fabricanți, industriași care văd în constituție mijlocul de a-și reprezenta interesele în mod adecuat cu însemnătatea lor, — la noi legea fundamentală nu însemnează decât egalitatea pentru toți scribii de a ajunge la funcțiile cele mai înalte ale statului" (IX, p. 172).

Tocmai o asemenea cerință îl determina să stabilească diferența între el și liberali: „Deosebirea între noi și liberali, întrucât aceștia sunt de bună credință, deosebirea este că liberalii iau în sens absolut ideile citite și nerumegate din autori străini, pe când pentru noi adevărurile sociale, economice, juridice, nu sunt decât adevăruri istorice". Eminescu trimite permanent la liberali fără ca aceasta să însemne, cum nu de puține ori se afirmă nejustificat, exprimarea *ab initio* a atitudinii sale antiliberale, ci formularea propriei concepții despre evoluția societății românești în disputa cu viziunea liberală ce căuta să se impună în opinia publică românească. Nu ca partizan al unei politici reacționează Eminescu față de liberalism, ci ca un doctrinar ce are judecăți diferite în raport de o altă doctrină, cum este cea a liberalismului. Cine citește atent textele eminesciene, observă că discuția se poartă cu o doctrină sociologică și politologică și nicidecum cu un partid. Se poate ușor constata puținătatea referirilor lui Eminescu la viața de partid, la relațiile dintre liderii liberalilor și partid, la conflictele din rândul acestui partid. Eminescu discută o doctrină, analizată în cadrul real al societății românești, care, era, în viziunea sa, o societate agrară. El era interesat de mijloacele de aplicabilitate a liberalismului la structuri sociale și economice lipsite de acel element social specific liberalismului. Poetul nu era împotriva liberalismului ca doctrină

în sine ci a modalităților prin care liberalii români căutau a le utiliza în ceea ce astăzi se numește managementul social. Altfel, întâlnim în opera eminesciană suficiente dovezi de acceptare și chiar de aderare la liberalism. Este suficient de a aminti recursul său la ideile unui reprezentant marcant al liberalismului, Alexis de Tocqueville. Ce revendica, în fond, Eminescu de la liberalii români? Un fapt extrem de simplu: o conduită liberală reală, profundă, așa cum se exprima ea în țările occidentale. Nu liberalismul îl respingea ci deformările acestuia într-o societate, economic și social, situată la alt nivel de evoluție decât aceea în care se pot aplica idei liberale: „Dar așa au făcut liberalii noștri. În loc de a-și arunca privirile la răul esențial al societății s-au ținut de relele accidentale și fără însemnătate". Liberalismul era o trăsătură definitorie a clasei de mijloc, clasă, după Eminescu, inexistentă în societatea românească și reproșează liberalilor că: „au făcut ca clasa de mijloc, în loc de a căuta să muncească și să înflorească, să se azvârle toată asupra puterii statului, ca să domnească" (X, p. 31).

Eminescu, ca bun cunoscător al istoriei românilor, a urmărit prin întreaga sa operă să argumenteze necesitatea ca societatea românească să fie stabilă, și de aceea evoluția ei modernă trebuia să se facă fără experimente sociale, fără salturi, fără copierea unor forme străine spiritului românesc. El rămâne ca unul dintre cei mai consecvenți și aprigi partizani ai stabilității și echilibrului social. În acest sens el discută despre rolul nefast al influențelor străine, despre efectele ce le-ar putea aduce prezența străinilor neintegrați în societatea românească. Nu este greu de constatat la Eminescu interesul pentru acele doctrine și soluții care confereau asigurarea stabilității structurilor statale într-o țară agricolă înscrisă pe calea modernizării. Poetul marca astfel o viziune funcționalistă asupra societății românești prin accentuarea funcțiilor componentelor sale principale. Fiind o țară agricolă România nu-și putea permite schimbări radicale ci o evoluție care să-i conserve necondiționat toate elementele de stabilitate, pe care le considera a fi reprezentate, în primul rând de țărănime. Înainte de modernizare, țările române

cunoșteau boierimea ca factor de stabilitate care apoi a decăzut din cauza infiltrării în rândurile ei a unor parveniți și venetici.

Pentru înțelegerea modului de funcționare a societății pe cale de a se moderniza, Eminescu a elaborat teoria golurilor, care reflectă dezarticularea structurilor sociale și statale. Existența golurilor economice, sociale, culturale etc. este determinată de lipsa stabilității și a echilibrului social: ,,Aristrocrația istorică — și ea trebuie să fie totdeauna istorică pentru a fi importantă — au dispărut aproape, clasa de mijloc pozitivă nu există, golurile sunt împlinite de străini, clasa țăranilor e prea necultă și, deși singura clasă pozitivă, nimeni n-o pricepe, nimeni n-o reprezentează, nimărui nu-i pasă de ea" (IX, p. 172). El discută teoria golurilor în strânsă relație cu ideea de clasă de mijloc. Această clasă ocupă un loc proeminent în publicistica sa.

Pe linia formulei heliadești a echilibrului între antiteze, Eminescu consideră că statul român este nevoit să mențină continuu un echilibru într-o zonă geopolitică puternic erodată de contradicțiile dintre diverse puteri. Supraviețuirea românilor nu are altă modalitate decât asigurarea unei stabilități în interior și a unui echilibru în exterior.

Eminescu a gândit teoria golurilor pornind de la situația concretă a țării, stat agricol, care în competiție cu țările industriale trebuia să facă față unor noi trebuințe. Poetul sesizează o dimensiune esențială a procesului de modernizare a unei țări agricole, anume ea este nevoită să răspundă la necesități derivate din relațiile sale cu țări industriale, cele mai multe impuse. Din această aculturație profită doar un grup minoritar din interior, restul populației muncind pentru a asigura cheltuielile generate de aceste noi oportunități. Eminescu pleacă de la premisa că în orice stat, există obligatoriu o clasă care muncește pentru asigurarea mijloacelor de satisfacere a trebuințelor primare ale tuturor grupurilor sociale, iar această clasă în arealul românesc este țăranul. În România, țăranul este singurul apt să răspundă la toate cerințele proceselor de modernizare: „Am clădit un aparat greoi și netrebnic pe spatele sale, aparat reprezentativ cum îl numim, și care nu-i decât pretextul de a crea din ce în ce mai

multe posturi, plătite toate din punga lui, direct sau indirect. Într-o țară care n-are export industrial, țăranul muncește pentru toți: sigur și necontestabil. Dantela de Bruxelles, galonul de pe chipiul generalului, condeiul de fier cu care scrim, chibritul cu care ne aprindem țigara, toate ne vin în schimbul grâului nostru și acest grâu îl produce numai țăranul; grâul e productul muncei sale" (IX, p. 173). Eminescu respingea comerțul pentru că acesta lovea nemilos în producătorul principal al oricărei țări agricole — țăranul — din care cauză, el are de suferit: „Va să zică, înmulțindu-se trebuințele, trebuiau înmulțite izvoarele producțiunii, și nu samsarlâcul, căci la urma urmelor, tot negoțul nu e decât un soi de samsarlâc între consumator și producător, un fel de manipulare, care scumpește articolele. În această manipulare, nația agricolă totdeauna perde, pentru că productele ei sunt uniforme în privirea valorii și, dacă constituiesc o trebuință generală, nu e mai puțin adevărat că sunt cel mai general articol de producțiune, adecă acela care se face pretutindenea" și „În veacul nostru se-nmulțeau trebuințele, deci trebuia îmulțită producția și brațele producătoare. Din contră am urmat. Numărul producătorilor, cari în țara noastră sunt absolut numai țăranii, dă îndărăt, deci e supus la o trudă mult mai mare decât poate purta; și se-nmulțesc — cine? Cei care precupețesc munca lui în țară și în afară și clasele parazite. La țară putrezesc grânele omului nevândute, în oraș plătești pânea cu prețul cu care se vinde la Viena sau la Paris. Căci firul de grâu trece prin douăzeci de mâni de la producător până la consumator și pe această cale se scumpește, pentru că cele douăzeci de mâni corespund cu cinci zeci de guri cari, având a trăi de pe dânsul, produc o scumpete artificială" (X, p. 30). Eminescu definește modul de comercializare a produselor manipulare care duce la scumpirea lor, iar în această manipulare națiune agricolă pierde întotdeauna

Într-un stat agrar stabilitatea este dată de armonia între clasele sociale, așa cum se petrecea pe timpul marilor domnitori români. Pe de altă parte, el nu vedea o împăcare între muncă și capital în România: „întreprinderile capitaliste nu sunt

potrivite pentru România fiindcă necesită lucrători străini scumpi și românul nu este încă obișnuit cu munca de fabrică, că numai industriile casnice au sorți de izbândă și acelea care nu se depărtează de meserii sau au vreun raport cu producția agricolă".

Eminescu a fost prudent în afirmarea soluțiilor pentru starea în care se afla țara ca stat agrar. El a căutat să impună imaginea reală a României, singura de la care trebuie să se pornească în proiectul de construcție a structurilor instituționale moderne și nu de la modele preluate din alte zone de civilizație. El pleda pentru un model teoretic de explicație a edificării civilizației moderne într-un cadru național, care să investigheze societatea românească în dimensiunile ei istorice și sociale concrete.

AUREL C. POPOVICI: UN PUNCT DE VEDERE CONSERVATOR ASUPRA NAȚIUNII

1. O viață de luptă pentru emanciparea națională a românilor

În a doua jumătate a secolului trecut, românii din afara granițelor statului român au acționat, conform aspirațiilor seculare, dar și concordant cu tendințele veacului, născute din principiul naționalităților, pentru libertatea proprie și unirea cu Regatul român. Cu deosebire în Transilvania și Banat, după constituirea dualismului austro-ungar s-a accelerat procesul de conștientizare a autonomiei și identității etnice. Realizând pericolul reprezentat de puterea noului organism juridico-politic și statal, transilvănenii au apelat la o multitudine de modalități și de acțiune pentru înfăptuirea idealului lor. Demersul teoretic apărea, astfel, de maximă oportunitate, dată fiind încercarea adversarilor lor de acceptare a noilor idei referitoare la etnic, naționalitate, naționalism și națiune. Marile imperii, conglomerate de popoare obligate să conviețuiască sub dominația unei națiuni, au opus direcțiilor novatoare din sociologia și etnologia despre națiune, concepții favorabile conservării structurilor și avantajelor imperiale.

Dintre personalitățile afirmate în perioada dualismului austro-ungar se detașează prin forța, viziunea și orizontul de cuprindere bănățeanul Aurel C. Popovici, autor emblematic pentru științele politice și studiile despre națiune, însă cu totul insuficient cunoscut astăzi ca și în trecut, în contextul social, cultural concret al timpului și în profunzimea gândului său. Datorită

atașării lui de o anumită direcție spirituală, ca și consecvenței cu care a argumentat și susținut tezele sale, el s-a remarcat prin singularitatea poziției în cadrul gândirii românești. La toate acestea, s-a adăugat atitudinea sa specială privind naționalismul, termen și astăzi generator de atâtea înțelesuri și subînțelesuri, dar foarte rar discutat în sensurile cu care a fost investit de Aurel C. Popovici.

Schițarea câtorva linii biografice ale traseului unui destin uman încă puțin cunoscut este necesară în descifrarea sensurilor unei acțiuni și idei ale luptătorului activ și tenace în afirmarea drepturilor reale ale românilor din Imperiul austro-ungar.

S-a născut la 4 octombrie 1863 în orașul Lugoj. După frecventarea liceului la Lugoj, Beiuș și Brașov, s-a înscris la Facultatea de medicină din Viena, iar în anul 1888 s-a transferat la Graz. Urmează și cursurile de științe politice pentru care manifestă adevărata sa vocație și în care se afirmă ca unul dintre întemeietorii acestei discipline în spațiul românesc. A avut o aptitudine excepțională pentru însușirea limbilor străine. Cunoștea limbile greacă, latină, spaniolă, germană, franceză, engleză, italiană și maghiară, ceea ce i-a facilitat comunicarea cu personalități ale timpului, dar și cu reprezentanți ai naționalităților din Imperiul austro-ungar.

Student fiind, s-a implicat în acțiunile de cunoaștere a situației reale a românilor transilvăneni. S-a remarcat, încă de atunci, nu doar ca un analist sau teoretician, ci și ca luptător pentru cauza națiunii sale. Prilejul afirmării resurselor sale intelectuale și acționale l-a constituit elaborarea *Replicii la Răspunsul studenților maghiari. Memoriul studenților din România*[45]. Urmare a acestui act, autoritățile maghiare i-au intentat proces, fiind condamnat la patru ani închisoare și 500 de florini amendă[46] „pentru ațâțare la ură contra unei naționalități". Ajutat de

---

[45] Despre *Replică* discutăm pe larg în studiul nostru *O concepție federalistă despre organizarea statală a națiunilor*, inclus în volumul prezent.

[46] Cf. Liviu Maior, *Memorandul, filosofia politico-istorică a petiționalismului românesc*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1992, p. 223.

Valeriu Braniște, pleacă în Austria și de aici în Italia și, apoi, în România. În București a fost profesor suplinitor de engleză, germană și igienă, la Seminarul Nifon și la Școala de Război. În această calitate a alcătuit un manual de limba germană, reeditat de multe ori. În anul 1899 scoate ziarul „România jună", al cărui director a fost. În perioada 21 dec. 1908–dec. 1909 a fost redactor și director al revistei „Sămănătorul". Popovici a fost unul dintre întemeietorii Institutului tipografic „Minerva".

Interesat de soluționarea situației românilor transilvăneni, în anul 1912 se reîntoarce la Viena, unde înființase în anul 1905 ziarul „Gross-Österreich", prin care încerca să convingă opinia publică despre necesitatea acordării independenței fiecărei națiuni în cadrul unei Austrii federative. În acest sens a câștigat adeziunea Principelui Franz-Ferdinand și a devenit colaborator apropiat al acestuia. Revine în București, exercitând în continuare funcții didactice. Din anul 1915 se stabilește la Geneva, iar în anul 1916, după intrarea României în război, merge la Viena unde scrie lucrarea *La question roumaine en Transylvanie et en Hongrie*, tipărită însă după moartea lui, survenită la 10 februarie 1917. Volumul sus-amintit a fost folosit de delegația română la Conferința de Pace de la Paris din 1919/1920.

Așadar, o biografie a unui om subjugat de ideea emancipării națiunii sale, afirmată prin acțiuni și prin scris. S-a mișcat în spațiul european condus de gândul găsirii soluției la chestiunea naționalităților în spiritul dominant al epocii, cel al modernității, cerută de aspirația oricărei naționalități spre autonomie, spre organizarea unui stat propriu. Exegetul român a dispus de o pregătire științifică de nivel european, dovedind o cunoaștere, asemenea marilor spirite românești, a culturii continentale. Tema națiunii a discutat-o ca o problemă regăsită în principalele doctrine teoretice, ideologice și politice din vremea sa. Frecventarea, timp de trei ani, a cursurilor Facultății de Medicină și-a pus amprenta asupra concepției sale, recursul la noțiuni și principii ale științelor naturii fiind frecvent în opera sa, iar polemicile cu reprezentanții acestor domenii are la bază stăpânirea argumentelor științifice.

Spre deosebire de alți autori români, Aurel C. Popovici și-a concentrat efortul pe analiza și studiul unui singur subiect — națiunea. Enciclopedismul său, capacitatea de excepție în a interpreta realitățile și ideile, forța polemică, activismul, toate sunt puse în slujba alcătuirii unei viziuni teoretice și a realizării practice a idealurilor naționale. Aurel C. Popovici este printre primii autori români ce poate fi considerat ca specialist, de înaltă autoritate, pe tărâmul unei științe. Este un exemplu elocvent de rupere a tradiției multilateralității abordării de către același autor a mai multor discipline științifice, tipică intelectualului român.

Gândirea lui a fost calificată drept conservatoare, chiar reacționară[47]. Însuși autorul s-a autocaracterizat în același mod. Într-adevăr, definirea ideilor sale în acest chip este justificată. Întrebarea este dacă prin „conservator" și „reacționar" se înțelege atitudinea despre evoluția treptată a societății concordant cu tradițiile ei sau se extinde la sensul de a fi retrograd și ostil progresului. Deși relativ puține, exegezele asupra operei lui Popovici accentuează cea de a doua accepțiune. S-a opus Popovici progresului, a pledat pentru readucerea stărilor prezente la modul de funcționare a lor din trecut? Este dificil de răspuns cu asertiuni categorice. Autorul examinează modele de civilizație și de societate modernă, pe acelea care au avut un impact în spațiul european și, se înțelege, în spațiul românesc. Analiza comparativă întreprinsă de el urmărește desprinderea acelor particularități ale proceselor de modernizare benefice pentru o națiune confruntată, înainte de orice, cu desăvârșirea unității statale. Franța, Anglia și Germania reprezentau, în acea perioadă, nu doar forțe militare și politice, ci, ceea ce putea fi și mai important, repere în dezvoltarea socială pentru o naționalitate constrânsă să-și conserve identitatea și s-o afirme

[47] Vezi: Virgil Bărbat, *„Naționalism" sau „democrație"*, 1911; P. Pandrea, *Prefață*, la A. C. Popovici, *Stat și națiune*, 1939 („Doctrinar conservator, de esență organicistă, un eleat modern, antiliberal, respingând transformismul, negând pozitivismul și scientismul, reîntors la dogme biblice, credincios al permanențelor în biologie, în morală și în metafizică", p. VII).

permanent în raport de statele sau națiunile care o dominau. Aceasta este semnificația reală a conservatorismului lui Popovici, adică păstrarea și continuarea specificului național, deci a diferențelor netăgăduite într-un context al tentativelor de topire a acestora în creuzetul imperial. Așa se explică opunerea, uneori rigidă, a modelului englez celui francez, pentru că primul ar fi efectul unei dezvoltări firești a societății, respectând tradițiile și firea poporului englez, cerință pe care o vedea complinită în evoluția națiunii române.

Este adevărat, Popovici, cum vom constata mai departe, nu a făcut diferența necesară între starea societății românești din cadrul Regatului român, stat democratic cu un organism politico-juridic modern, dincolo de imperfecțiunile lui, și situația românilor din afara granițelor, pentru care prioritară nu era, orice s-ar spune, democratizarea, ci afirmarea clară, neechivocă a naționalismului, a aspirațiilor și nevoii concrete de identitate și de apartenență la statul național român. Pe de altă parte, nu poate fi omis un aspect esențial: exigența autorului față de viața publică din Regatul României, care în mod imperativ trebuia să fie un exemplu atractiv pentru românii ce trăiau în cadrele statale axate pe alte principii, norme și valori sociale și morale mai temeinic aplicate și respectate. Popovici a sesizat o latură esențială a raporturilor în cadrul aceluiași grup etnic: tipul de cultură și de civilizație în care ființează orice grup etnic originar. Această chestiune se va pune după Marea Unire din anul 1918, evident pe aspecte ce țineau mai ales de modul de viață decât de concepție, conștiință și caracter național.

Lucrarea *Naționalism sau democrație* reunește articole publicate de Popovici în revista „Sămănătorul" în perioada directoratului său. Semnificativ, cartea nu include intervențiile sale polemice, autorul dorind să-i confere, deci, un caracter de analiză, de interpretare. Subintitulată *O critică a civilizației moderne*, scrierea sa este, de fapt, o investigație a formelor de modernizare a societății, a agenților dezvoltării sociale, a instituțiilor caracteristice societăților moderne, a efectelor proceselor de modernizare în plan social și cultural, a relației dintre tradiție

și modernitate, toate văzute sub specia naționalului. Chestiunea fundamentală pusă de autor este raportul dintre naționalism și democrație; toată argumentația și demonstrația aferentă se fac în jurul acestui subiect.

Opul lui Popovici a apărut în ambianța începutului secolului al XX-lea din România, impregnată de disputa dintre scientism și metafizică, naționalism și europenism, modernism și tradiționalism. În acea epocă au fost editate lucrări de aceeași factură, dar Popovici nu face referire la nici una, o dovaddă a lipsei de comunicare cu idei și concepții autohtone. Învățatul bănățean trimite însă la Eminescu a cărui gândire o continuă și o dezvoltă fiind unicul analist al timpului care-și clădește doctrina valorificând idei eminesciene. Un alt reper pentru Popovici este „Junimea", cu deosebire T. Maiorescu și P. P. Carp. În acest fel, el s-a înscris într-un fond ideatic național pe care l-a extins cu opera sa.

Cartea a fost primită în țară, evident, în conformitate cu orientarea culturală a fiecărei publicații. Unele reviste precum „Convorbiri literare"[48], „Ramuri"[49] au remarcat ca binevenită o asemenea lucrare. Altele, cum este „Viața Românească" în nr. 4, 1910, prin pana lui Ibrăileanu, o expediază în câteva rânduri, subliniind inoportunitatea ei. Revista „Luceafărul", cu al cărei redactor O. Tăslăuanu, Popovici purtase o polemică acerbă pe marginea articolului *Două culturi* semnat de primul, a trecut sub tăcere apariția lucrării. Cât privește exegeza despre opul amintit, aceasta este firavă și cu rezultate, în planul interpretării,

---

[48] În „Convorbiri literare", nr. 4, 1910 sub titlul ***Însemnare privitoare la istoria culturii românești***, după un lung extras din *Prefața* la *Naționalism sau democrație* se spune: „Cei nesinceri vor porni la atac contra autorului, subliniind vorba reacțiune. Cei ce au destulă onestitate intelectuală vor pătrunde însă până la cugetul adevărat al scriitorului și-i vor fi recunoscători că au căutat să dezbrace ideea națională de îmbrobodeala în care o înfășură unii din motive politice, alții din cauza unei culturi pripite și deci neștiințifice" (p. 395).

[49] D. Tomescu, *Naționalism sau democrație*, „Ramuri", 1–15 septembrie 1910 („o carte de denunț și înfierare").

nesemnificative[50], axate, de regulă, pe respingerea ideilor bănățeanului. Frapează în aceste comentarii lipsa oricărei analize aplicate, cu excepția lui V. Bărbat, care, însă din unghiul său de percepere, nu a creditat cartea lui Popovici.

Ce a contribuit la această atitudine, nu tocmai firească față de un autor român, cu o operă ce a deștelenit un câmp teoretic, și cunoscut ca unul dintre cei mai activi luptători pentru drepturile românilor transilvăneni? Apreciem că lucarea sa *Statele Unite ale Austriei Mari*, ce propunea soluția federalismului, tentativele lui de a convinge autorități austriece în a pune în aplicare ideile federaliste, precum și atitudinea sa polemică față de democrație au decis destinul său, exprimându-se *ab initio* rezerve în legătură cu tezele sale. Examinarea textelor lui Popovici reliefează idei pertinente care trebuie reținute.

2. Principiul naționalităților

Din lucrarea lui A. C. Popovici se deslușește o concepție originală despre națiune. Integrat direcției europene, dar și celei naționale, autorul decelează notele caracteristice națiunii. Pe temeiul achizițiilor teoretice, el studiază această temă pentru a sublinia specificitatea formei de comunitate umană modernă sub care se organizează popoarele. A recunoscut evoluția omenirii de la starea prenațională la cea națională, proces conceput însă treptat fără rupturi sau salturi bruște.

Pentru analistul nostru, apartenența la un tip de comunitate umană este intrinsecă ființei umane, deoarece, consideră el, omul se manifestă concret, are o identitate care nu este suficientă sieși, ci este definită de raporturile cu alții. Omenirea constituie o abstracție dacă nu este exprimată de grupuri umane reale: „Omenirea e o abstracție, un cuvânt. Ea nu trăiește și nu poate trăi decât în și prin naționalitățile ce o alcătuiesc. Nu

[50] Excepție face Grigore Nandriș în lucrarea *Aurel C. Popovici*, 1937, care prezintă sistematic dar succint principalele teze ale cărții.

există «omenire», ci numai neamuri"[51], aceasta este esența concepției lui Popovici despre național. Este pusă astfel o chestiune de maximă importanță pentru studiul societății și al esenței umane. Dintotdeauna s-a exprimat tensiunea dintre individ și societate (grup). Omul a tins permanent spre o individualitate absolută, dar el, vrând, nevrând, trăiește într-un mediu. Inevitabil, este integrat într-un grup, și numai apartenența la acest grup îi facilitează comunicarea și relația cu societatea. Multe dintre trebuințele sale, chiar cele vitale, se satisfac într-o structură grupală. Ființa umană are o existență de sine stătătoare, dar nu nelimitată sau indiferent de orice condiții sau contexte. Ce este omenirea? Ea este o realitate alcătuită din realitățile ființelor umane vii. Popovici, pe linia filosofiei germane, concepe relația individului cu națiunea ca o relație între eu și lumea din afara sa, iar în alt plan, raportul dintre abstract și concret, primul existând numai în măsura în care al doilea este implicat în ființarea unei realități. De aceea: „Nu există «omenire» în realitate, pentru că nu există un stat al omenirii, o limbă a omenirii, o religiune și alte credințe, moravuri și obiceiuri ale «omenirii». Toate acestea există numai ca atribute ale naționalității". Lipsa unor note definitorii pentru omenire determină o afirmare a ei prin forme concrete de organizare a oamenilor, dintre care se detașează națiunile.

Popovici discută despre popor, naționalitate, națiune, toate trepte prin care trece omenirea. Distincția între ele este și mai pregnant pusă în evidență în altă lucrare a sa, *Principiul de naționalitate*. Caracteristica națiunii nu o reprezintă numai limba, religia, moravurile, „ci conștiința ce o are o individualitate etnică despre comunitatea acestor momente, cu alte cuvinte, conștiința națională"[52]. Această conștiință reprezintă rezultatul culturii unui popor. Sublinierea conștiinței naționale ca element definitoriu pentru națiune are ca scop argumentarea

---

[51] Fragmentele citate, la care nu se indică sursa, sunt din lucrarea lui Aurel C. Popovici, *Naționalism sau democrație*, Editura Albatros, 1997.
[52] Aurel C. Popovici, *Principiul de naționalitate*, 1894, p. 9.

acțiunilor naționalităților de a-și câștiga autonomia. Deci, în discuție nu este o pornire doar instinctuală de a trăi în comunitate cu toți de aceeași etnie, ci o opțiune și o voință de a trăi într-un stat național propriu.

Evoluționist din stirpea darvinistă, Popovici demonstrează că sensul mișcării naționalităților din Imperiul austro-ungar îl reprezintă afirmarea independenței lor. Spre deosebire de Popovici, sociologul și juristul austriac L. Gumplowicz a tras concluzia din teoria darvinistă că popoarele din Austro-Ungaria trebuie să se subordoneze dualismului[53]. A. C. Popovici, la fel ca și P. Mancini, a accentuat rolul conștiinței naționale, în lupta pentru drepturi: „iar drepturile naționale nu sunt numai drepturi privitoare la libera folosire a limbilor naționale, ci ele tind a constitui baza dreptului public al unei naționalități"[54].

Încă din anul 1894, Popovici expunea cu claritate și fermitate ideea priorității națiunii ca formă de comunitate naturală față de legăturile unui ins cu statul, idee ce o dezvoltă apoi în *Naționalism sau democrație*, unde sunt accentuate trăsăturile națiunii din care rezultă inevitabil modul specific al unui grup uman de a fi: „Naționalitatea unui popor e rangul său în lume, între popoare; e blazonul nobiliar al meritului său; al valorii sale din trecut și prezent; e singura sa distincțiune față de alte familii naționale, față de triburi, seminții și neamuri; e unica sa pavăză în lupta între popoare... e conștiința sa că e o națiune, o entitate culturală proprie în viziunea omenirii, că nu-i o simplă cifră, un număr de indivizi, de ființe, de animale «sociale»". Asertiunea lui Popovici este una dintre cele mai complete, expresive și convingătoare descrieri ale naționalității. Se poate observa cum autorul interpretează relația dintre unicitate și diversitate. Naționalitatea constituie identitatea proprie unui neam, ceea ce-l deosebește de alte națiuni. Această identitate este exprimată printr-un comportament observabil, evaluabil al unei

---

[53] George Em. Marica, *Studii de istoria și sociologia culturii române ardelene din secolul al XIX-lea*, I, Editura Dacia, 1977, p. 296.

[54] Aurel C. Popovici, *op. cit.*, p. 22.

națiuni. În acest fel, grupul etnic își dezvăluie celorlalți potențialul și forța sa, tocmai pentru că nu este un agregat natural, un conglomerat de indivizi, ci o structură de raporturi puternic conștientizate și orientate către scopuri sociale și spirituale. Cel ce aparține unei națiuni este un ins cu o individualitate bine precizată și nu doar o simplă ființă biologică. Umanizarea are loc, așadar, și prin ființarea insului într-o națiune. Identitatea personală este astfel determinată de integrarea într-o comunitate națională. Pentru situația românilor transilvăneni, ca și pentru cea a celorlalți români din afara Regatului român, asemenea precizări constituiau un sprijin deosebit de prețios în afirmarea propriilor aspirații de independență.

În viziunea lui Popovici, existența unui neam este determinată de ceea ce el numește „toate condițiunile fecunde și deci neapărate", concept care reflectă ființarea unei națiuni printr-un complex de factori. Reamintim că una dintre problemele cele mai dificile pentru analiști a fost dintotdeauna definirea cu rigoare a națiunii, derivată din diferențele dintre gânditori privind circumstanțele cu rol decisiv în afirmarea comunității naționale. Conceptul lui Popovici are virtutea evidențierii împrejurărilor concrete, adică nu orice condiție poate determina o naționalitate, ci numai acelea producătoare de valori, norme, principii și fapte naționale.

Care sunt aceste condiții fecunde și neapărate? Nu se dă o definiție a lor, dar sunt descrise sau enumerate ca atare. În această categorie intră toate acele condiții indispensabile românilor, cu un specific al lor. Popovici a subliniat că unele dintre acestea nu aparțin exclusiv unui popor, ci „sunt indispensabile orișicărui popor cu aspirații naționale pe fața pământului.., ele constituie atunci eterne adevăruri în viața națiunilor, legi naturale de dezvoltare culturală".

La formarea și evoluția națiunilor prezidează acele condiții cu acțiune independentă de oameni, ele având un caracter natural. Asemenea altor concepții organiciste, viziunea lui Popovici accentuează pe o dezvoltare națională, urmare a evoluției firești. Autorul a luat ca exemplu Anglia, așa cum e văzută de E. Burke.

Să precizăm că nu este atât o influență din partea istoricului britanic, cât preluarea de la acesta a unor fapte și explicații în ideea acreditării tezei despre mersul națiunii conform unor schimbări naturale: „În lume neapărat că este o continuă schimbare. Dar este și o continuă persistență". Cursul luat de o națiune este consecința armonizării proceselor de schimbare cu elementele stabile. Teza lui Popovici are virtuți teoretice și efecte practice importante. Într-o perioadă când se discuta și se pleda, uneori în lipsa oricărui temei, pentru schimbări radicale, pentru revoluție, tocmai în ideea distrugerii sau a transformării profunde a fondului intern apreciat ca înapoiat sau inadecvat și tradițional, politologul român atrăgea atenția că dezvoltarea națională este justa măsură între schimbare și stabilitate. În acest fel, directorul „României june" reliefa că o națiune are o istorie, o tradiție, obiceiuri, folclor, deci un fond al ei propriu, care exprimă dăinuirea sa istorică, spirituală și culturală.

Persistența existenței naționale capătă la Popovici expresia firii unui popor. Ce ar fi aceasta? O descriere generală arată că ea este structura psihică, morală, culturală și spirituală a ființei unui popor. Se exprimă astfel specificitatea profundă și indelebilă a unui neam, adică starea reală. De fapt, cartea *Naționalism sau democrație* este o pledoarie pentru cunoașterea situației concrete a unui popor. Întreaga organizare a unui stat național este în funcție de firea acelei națiuni. În concepția lui Popovici, istoria a reținut numai acele popoare care au evoluat conform firii lor.

Prin fire el înțelege caracterul național, element decisiv în marcarea particularităților unui popor. Prin el a găsit explicația performanțelor unor țări apusene, acesta fiind un argument împotriva susținerilor despre inevitabilul proces de uniformizare a civilizațiilor. El remarcă relația instituită între caracter sau firea națională și tipul de civilizație: „În Olanda, în Germania, în Englitera, în Svedia și Norvegia pământul era rău în comparație cu al altor țări. Dar popoarele de acolo l-au făcut productiv. Pentru că ele înseși *erau productive din firea lor* (*subl. ns*), aveau și au un cult pentru tot ce este adevărată destoinicie.

Pentru că spiritul de întreprindere, dragostea de muncă temeinică și statornică, ordinea, disciplina și credința reciprocă formează însuși caracterul național. Și acest caracter național s-a dezvoltat de la sine încet, dar sigur. Pentru că fondul lui e răbdarea care implică băgare de seamă, cumpăt, înțelepciune". Un profil etnopsihologic destul de bine conturat în ce privește popoarele respective. Popovici aduce astfel în discuție un aspect și astăzi insuficient cercetat și luat în considerare: rolul caracterului național, al comportamentului etnic, altfel spus ale psihologiei etnice în dezvoltarea unei țări. Strategia evoluției unei țări nu poate eluda particularitățile etnice. De la momentul afirmării acestor adevăruri de către autorul bănățean s-au întâmplat prea multe evenimente declanșate împotriva firii și rostului unor popoare, de la care nu a făcut excepție nici poporul român. Una dintre explicațiile esențiale ale eșecului unor ideologii transpuse pe solul românesc constă în încercarea lor de a distorsiona caracterul național, de fapt, psihicul etnic românesc.

Să observăm că exemplificările lui Popovici se referă la națiuni nelatine, cu condiții naturale sărace și nefavorabile, de unde rezultă orientarea sa către modele de activitate productivă ca bază în afirmarea deplină a unei națiuni. Lipsește din enumerarea sa, surprinzător, Austria, luând în seamă argumentația sa despre necesitatea constituirii statului federal Statele Unite ale Austriei Mari, în care era inclusă Transilvania. Fără a căuta aici deslușirea acestei omisiuni, relevăm opțiunea autorului pentru un tip de civilizație națională generată de intervenția eficientă a unui popor în edificarea propriei realități concordant cu firea sa, cu felul său de a fi.

Caracterul național este un factor determinant, dar apreciem noi, el este efectul unei desfășurări istorice a vieții unui popor, al modului de organizare și de conducere a acestuia, de relațiile dintre oameni, de atitudinea față de proprietate. El nu stăruie asupra conținutului noțiunii de caracter național, ci doar îl afirmă ca element esențial al psihologiei etnice și ca expresie a firii unui popor.

Revenind la condițiile fecunde și neapărate ale dezvoltării naționale, este de reținut că acestea sunt alcătuite din religie, tradiții, credințele profunde ale poporului, moravuri, conștiința națională.

Există în cartea lui Popovici interesante și fructuoase reflecții despre etnogeneză. Exegetul remarcă în procesul de formare a popoarelor interferența grupurilor etnice, rezultatul final fiind, în esență, un produs dat de etnia ce-și impune propria psihologie, propriul caracter și-și exprimă direct conștiința identității. În viziunea sa nu există o puritate etnică, detașându-se în acest fel de adepți ai acestei teze, de pildă Gobineau sau H. S. Chamberlain, acesta din urmă fiind din alte puncte de vedere, pentru Popovici, apropiat de ideile sale conservatoare despre civilizație și cultură. În gândirea sa, etnicul unui popor se remarcă printr-un amestec de straturi etnice, așa cum istoria genezei lui a produs-o: „Căci nici popoarele, nici limba, nici culturile nu pot să rămână absolut pure. Ele toate cuprind și trebuie să cuprindă și oarecari elemente străine... Dar trebuie să facem dintru început o rezervă esențială: oricare ar fi elementele străine și oricât de bune ar fi ele, fondul etnic al poporului, al limbii și al culturii sale trebuie să covârșească toate adausurile, trebuie să le poată asimila ușor, fără nici o zdruncinare. Un popor atât de amestecat încât nu-i mai recunoști liniile mari ale fizionomiei sale fizice, intelectuale și morale, e o masă bastardă fără putere creatoare, fără garanții de viitor".

Etnogeneza apare la Popovici ca act de aculturație, proces de schimb al elementelor etnice între două grupuri etnice, conceput ca o condiție *sine-qua-non* a existenței și persistenței unei etnii sau rase. Contactul între culturi, între civilizații este absolut necesar: „Fiecare rasă are nevoie, din când în când, de o împrospătare a sângelui său, de un fel de infuziune de sânge noi, în proporții potrivite. Un asemenea amestec discret cu o rasă apropiată e chiar o condiție de sănătate și prosperitate națională". Iată afirmat fără echivoc un punct de vedere modern despre relațiile dintre etnii, dintre națiuni. Conservatorul Popovici nu poate fi acuzat de izolaționism sau șovinism. Prin asemenea

aserțiuni, el se prezintă ca un gânditor european care dovedește o înțelegere exactă a contactelor dintre culturi, cu toate imperfecțiunile de limbaj ale autorului impregnate de un anumit biologism.

În același sens, Popovici a judecat raportul dintre români și romani. Dacă din perspetiva etnogenezei a acceptat substratul roman, ca unul prioritar în structura etnicului românesc, nu a admis, în schimb, că națiunea română ar fi identică celei romane: „Nu suntem romani; dar suntem un popor romanic...Așa cum se găsește neamul românesc e de mult diferențiat de cel roman; e o națiune închegată. Ce a fost, a fost. Istoria nu o putem reface", o exprimare limpede a deosebirilor istorice dintre fondul originar și fondul actual. Popovici se desprinde astfel de latinism, acea orientare din cultura românească transilvană preocupată de revenirea la limba și valorile specifice romane. De altfel, el se alătură lui Maiorescu și „Junimii" în lupta lor față de excesele latinizante, dovedind o înțelegere a genezei și evoluției națiunii române, care a integrat în ființa sa elemente diferite de cele romane, suprapuse peste acestea, și, drept urmare, au condus la un alt caracter etnic, la o altă psihologie etnică. Spre deosebire de D. Drăghicescu, stăpânit de datele și interpretările unor istorici pe temeiul cărora a susținut că poporul român nu ar fi închegat ca națiune datorită multiplelor influențe suferite în timp, Aurel C. Popovici concepe națiunea română ca închegată, o națiune cu un profil distinct: „Căci noi suntem o firmă în lumea aceasta largă, nu samsari".

3. Cultură și civilizație

Analiza naționalului este asociată cu problematica raportului dintre cultură și civilizație, temă mult dezbătută în perioada de la sfârșitul secolului trecut și începutul secolului al XX-lea. Este, în fapt, examinarea concretă a relației dintre ființa umană și omenire, reamintind că pentru Popovici ființa umană nu poate avea o identitate reală decât într-un cadru național real. Dintr-o asemenea perspectivă, cultura reprezintă etnicul, naționalul, iar civilizația este universalul, „omenirea". Cultura dă originalitatea

unui popor, pentru că, prin ea, acesta își exprimă identitatea. Civilizația, dimpotrivă, distruge specificul național. Deci, cultura este națională, pe când civilizația este universală: „Cultura adevărată nici nu se poate concepe aminteri decât în sens național", o spune apodictic autorul. Civilizația este văzută prin conținutul ei materialist.

De la aceste considerații Popovici a declanșat o critică acerbă față de civilizația modernă identificată nu o dată cu civilizația născută din aplicarea ideilor Marii Revoluții Franceze și edificată în Franța. Cartea sa este un rechizitoriu, nu întotdeauna justificat, al civilizației moderne. Pe seama acesteia sunt puse multe dintre dificultățile din construcția națională. Care este principala observație făcută de autor civilizației? Neaderența ei la contextele naționale reale. Expansiunea civilizației este pusă pe seama unor utopii, a unor teorii sau doctrine raționale și deci determinate de gândire și nu de cerințele realului. Este contestată capacitatea raționalismului de a orienta concretul. De aici decurge, după concepția lui Popovici, o consecință importantă, neglijarea de către civilizație a psihologiei etnice a poporului. Caracteristic civilizației este uniformizarea în plan psihic. Pentru desemnarea acestui fel de civilizație, el o numește „civilizație chelnărească". Aceasta ar fi o trăsătură a omului modern lipsit de cultura adevărată, pe care o mai numește și „civilizație incultă". Chelnerul occidental este civilizat, dar incult. O asemenea judecată este motivată de Popovici prin pierderea sentimentului național datorită civilizației: „Pentru că civilizația materială a omorât sufletul în el".

Adversar al iluminismului de sorginte franceză, Popovici examinează cultura și civilizația doar prin efectele lor particulare, de unde trage concluzii generalizatoare după cum o să constatăm când vom discuta despre concepția sa privind democrația. El a argumentat oportunitatea edificării unei civilizații naționale concordante cu o cultură națională, altfel spus, o armonizare între civilizație și cultură. Civilizația poate să fie generată din propriile cerințe ale unui popor. Ajunși aici, trebuie să remarcăm că autorul, preocupat de accentuarea unor aspecte așa

cum cere desfăşurarea unei polemici, nu arată ce gândeşte despre împrumuturile din alte civilizaţii. Din scrierile lui rezultă ideea reducerii civilizaţiei moderne româneşti la sistemul legislativ importat din Franţa, inadecvat trebuinţelor reale ale poporului român.

Maiorescian, Popovici nu trece cu vederea unele realităţi cum sunt vulgarizarea cunoştinţelor ştiinţifice, masificarea învăţământului, şi pune un accent puternic pe rolul profesorului în educaţie şi instrucţie, sugerând măsuri radicale: „Iar dacă statul nu are profesori cu individualitate de pedagogi practici, atunci să-şi închidă şcoalele", acestea fiind spuse în anul 1910, după succesul recunoscut al reformei şcolare a lui Spiru Haret, care viza exact condiţia dascălului, mai ales a celui din mediul rural.

4. Naţionalism şi democraţie

Popovici a afirmat răspicat naţionalismul ca o atitudine şi un mod de viaţă al unui neam şi al celor care-l alcătuiesc. Despre naţionalism, spune el, se vorbeşte „de când nu se mai practică". De la o asemenea constatare porneşte studiul său despre naţionalism asociat cu democraţia.

Politologul român a văzut democraţia prin ceea ce reprezenta pentru susţinerea naţionalismului, pentru realizarea idealurilor naţionale, a statului naţional. Concepută ca un regim ce tinde spre uniformizare, spre egalitarism, Popovici a ajuns la concluzia că ea reprezintă un pericol pentru naţiune. Toată critica sa, ca şi imprecaţia despre democraţie trebuie înţelese în ideea preocupării pentru conservarea şi protejarea naţiunii, atitudine cel puţin justificată, dată fiind situaţia românilor din afara graniţelor Regatului Român. El exprimă cerinţe care capătă uneori expresia unor dogme, nelăsând loc nuanţelor sau discutării altor puncte de vedere. Naţionalismul are, în viziunea sa, caracterul unui principiu de viaţă.

Naţionalismul se adresează sufletului, fiind deci puternic impregnat psihologic. Conţinutul naţionalismului este dat de psihologia etnică, iar impunerea lui este un act de cunoaştere

a națiunii, a fondului psihic al unui popor. Să remarcăm că acest fond îl constituie cultura prin care se manifestă identitatea. Unicitatea și specificitatea sunt reprezentate de naționalism.

De aici rezultă sensul spiritual acordat de Popovici naționalismului, consecință a realității la care face referire gândirea sa: starea reală a naționalității române, a cărei sigură bogăție și al cărui mod de a fi, în același timp, era psihicul etnic, cultura sa în care era înglobat tot ce era moștenire sau creație spirituală. A accentuat pe acest element, fără să ia în considerare condiția materială, pentru că, într-adevăr, cultura românilor, reprezenta un factor semnificativ în raport de cea a națiunilor dominante din Imperiul austro-ungar. Popovici a decelat acel component al psihologiei etnice comparabil pentru toate națiunile cu care conviețuiește naționalitatea română, deoarece numai în acest mod se putea dovedi entitatea ei. Reliefarea particularităților naționale, generatoare de identitate și susținătoare ale aspirației către independență, era posibilă numai prin compararea unor condiții similare de care dispun grupurile naționale.

Ce reprezenta democrația pentru românii a căror principală misiune era emanciparea lor ca națiune? Răspunsul nu este simplu, iar Popovici a discutat chestiunea mai ales prin efectele exercitării unui anumit tip de democrație asupra naționalității. Spre deosebire de naționalism care înseamnă grija pentru viitorul națiunii, democrația ar fi procesul de dizolvare a națiunii. De aceea, spune sentențios: „Între naționalism și democratism adevărat e o antiteză organică, dezastruoasă pentru cel dintâi". În democrație, el vede o concepție ce se vrea a răspunde unor cerințe ale omenirii întregi și nu trebuințelor reale ale națiunii. Or, omenirea este o abstracție, ea existând prin ființe umane ce aparțin unor grupuri naționale. Democrația nu poate fi decât cosmopolită, radicală, socială, universală sau mondială. Caracterizată astfel, într-adevăr, democrația nu poate consona cu naționalismul, care are trăsături total opuse celor ale democrației. Un asemenea demers este făcut de Popovici, motivat de ideile Revoluției Franceze, considerate de el ca fiind generatoare de universalism și de aceea neaderente la specificul național. Franța

este văzută ca laboratorul de experimentare a democrației de unde se exportă în alte țări[55].

Popovici discută și despre o altă trăsătură a civilizației, anume caracterul ei ofensiv și agresiv. Societatea modernă, capitalistă, a ieșit din cadrele naționale și a pătruns în țări nepregătite sau lipsite de mijloace adecvate pentru adoptarea noului organism politico-juridic, într-un timp foarte scurt[56]. Pentru Popovici, modelul francez reprezenta un pericol din cauza caracterului său expansiv. El constată că: „Defectul fatal al oricărei democrații e însuși principiul majorității suverane". Democrația duce la un egalitarism artificial și la o uniformitate a intereselor și comportamentelor, idee discutată — amintim din nou aceasta — pe baza realităților din Imperiul austro-ungar, unde, în numele principiilor democrației, erau nesocotite și chiar anulate drepturi ale românilor și ale altor naționalități. De aici, o altă consecință: intervenția statului în probleme naționale, pentru că el este socotit un instrument „cu care o majoritate oarecare se poate juca de-a reformele, o simplă instituție pentru partizani".

Relația majoritate-minoritate ocupă un loc important în analizele lui Popovici, cu interes special pentru minoritatea conducătoare. Sistemul democratic ar fi condus la distrugerea elitelor, datorită modului de promovare a inșilor fără aptitudini și o pregătire adecvată. Asemenea lui Eminescu, Popovici descrie procesul selecției negative într-o societate democratică, în care

---

[55] În același mod gândea și un alt exeget, contemporan cu Aurel C. Popovici, germanul W. Sombart: „Mișcarea socială din Franța a avut întotdeauna ceva bolnăvicios, surescitat, convulsiv. Puternică, măreață, în pornirea ei neașteptată, ea slăbește și descurajează după primele insuccese. Cu privirile ațintite mereu departe, întotdeauna spirituală, e tot atât de des capricioasă și visătoare. Nehotărâtă în alegerea mijloacelor dar întotdeauna convinsă de eficacitatea unei acțiuni prompte și neașteptate, prin buletinul de vot sau prin pumnal, întotdeauna plină de încredre în miracolele revoluției" (W. Sombart, *Sozialismus und soziale Bewegung*, 1920, cf. Mihai Ralea, *Scrieri*, vol. 3, ediție N. Tertulian, Editura Minerva, 1981, p. 438).

[56] Vezi și Constantin Schifirneț, *Civilizație modernă și națiune*, Editura Didactică și Pedagogică, 1996, p. 6.

C-da 98 coala 8

nu mai contează criteriile reale de ascensiune socială, bazate pe norme și tradiții prin care o persoană poate accede la un status social. Popovici nu denumește aceste grupuri, cum o face Eminescu, ca alcătuind pătura superpusă și nici nu le asociază cu anumite etnii. Democrația este criticată pentru că a înlocuit un sistem de promovare apreciat eficient cu unul inadecvat: „în orice democrație lumea a crezut și crede că legile pot înlocui onestitatea și buna-credință moștenită din străbuni".

Egalitarismul și uniformizarea, procese specifice democrației, ar eroda structurile clasiale ale societății. Pentru el, „nu există națiune fără clase", de unde rezultă că națiunea este o formă de organizare a vieții unui popor cu clase sociale bine delimitate. Este un punct de vedere semnificativ pentru un anumit mod de gândire despre ființarea unei națiuni. Popovici nu concepe națiunea ca o realitate omogenă social și clasial, dimpotrivă afirmarea acesteia este posibilă numai prin grupuri sociale. Stratificarea socială este un element natural, legic al oricărei națiuni, și de aici chestiunea esențială a elitei: „Clasa conducătoare a unui popor e un produs al firii omenești și al popoarelor… ea nu poate fi nimicită ca clasă, fără a se nimici statul și națiunea".

Popovici constată un fapt extrem de interesant discutat mult în perioada interbelică, raportul dintre elită și țărănime. El constată că între țăranii români din toate provinciile românești, inclusiv din acelea aflate sub ocupație străină, există asemănări în limbă, port, mod de exprimare, atitudine față de viață, cultură populară, dar nu aceeași similitudine este detectabilă la clasele culte, la care nu se remarcă „un relief", „o rezistență", deci un tip caracteristic de român. Cauzele stau, după analistul bănățean, în promiscuitatea etnică din orașe și diversitatea influențelor culturale în copilărie la clasa cultă: „Chiar și românul adevărat, dacă e covârșit de mic copil de cultura franceză în România, de cea germană în Bucovina, de cea maghiară-germană în Ungaria, devine foarte ușor un hibrid intelectual, un om naționalicește stricat, nenorocit pentru toată viața lui și a poporului său". Autorul a sesizat un aspect decisiv al procesului

de aculturație, văzut mai ales prin prisma efectelor asupra caracterului național. Aceeași problemă s-a pus și se pune pentru popoarele eliberate de colonialism — protejarea culturii naționale și formarea elitelor în spiritul valorilor acestei culturi.

Popovici a gândit soluții de organizare a vieții publice românești, remarcându-se poate mai mult decât în alte probleme, conservatorismul său. Acestea vizau o societate a libertății limitate, conferite de o minoritate conducătoare și „nu după constituții anglo-franțuzești, ci după cum cere cea mai bună constituție ce există în lume: conștiința firii omenești și a popoarelor". El atrage atenția că politica nu este un amalgam de teorii, iar politicianul, omul de stat „trebuie să cunoască cât mai bine dezvoltarea de până acum a statului, firea poporului".

Pentru contextul românesc, el a apreciat benefice un conservatism național și un liberalism cumpătat. De reținut, el nu a atacat liberalismul românesc, cum a făcut-o Eminescu, dar nici nu l-a creditat ca atare. Conducerea societății românești se exercită, crede el, prin armonizarea principiilor conservatoare cu idei liberale.

Evident, imprecațiile lui Popovici despre democrație au limite incontestabile, dar, așa cum am mai arătat, concepția sa trebuie neapărat raportată la realitățile naționale din Imperiul austro-ungar. El percepea că în numele principiilor democratice erau afectate și chiar atacate valori naționale românești. Pe linia lui Hasdeu și Eminescu, Popovici discută chestiunea națiunii ca una originară, deci indiscutabilă, însă pe linia lui Maiorescu a dezavuat o reîntoarcere la originarul roman, dovedind astfel o înțelegere corectă a relației dintre fondul intrinsec al comunității naționale și formele luate de acesta de-a lungul evoluției sale istorice. De aceea, Popovici a cerut ca studiul naționalismului să aibă în vedere contextele reale ale fiecărei națiuni.

Așa cum bine sublinia C. Stere, Aurel C. Popovici nu face distincția între forma de stat și forma de guvernământ: „Și democrația pentru domnia sa este nedespărțită de guvernământul direct al poporului și, ca și pentru J. J. Rousseau, necompatibilă

cu guvernământul reprezentativ"[57]. Directorul „Vieții Românești" i-a obiectat lui Popovici că nu a făcut diferența necesară între forma de stat prin care se exprimă atribuirea legală a suveranității și forma de guvernământ — modul cum suveranitatea este exercitată de purtătorul ei legal. Forma democratică apare, după Stere, ca o necesitate pentru toate statele moderne iar formele de guvernământ „sunt dictate de împrejurările de timp și de loc, de moravurile, de gradul de cultură a unui popor etc. *O formă ideală de guvernare, bună pentru toate neamurile și pentru toate vremurile nu există* (*subl. ns*)"[58].

Politologul român nu a pledat pentru o formă de guvernare sui-generis, fiind, cel puțin în această carte, pentru un realism politic. El nu a acceptat democrația, după cum remarca Stere, din cauza modului de conducere a societății apreciată ca incompatibilă cu conservarea valorilor naționale.

Aurel C. Popovici a adus o contribuție esențială la cunoașterea proceselor naționale, la investigarea relației dintre cultură și civilizație, și a impactului acesteia cu naționalul, la analiza vieții naționale în granițele imperiale ca și mecanismelor de conservare și perpetuare a națiunii în ambianța unui stat multietnic. Din scrierile sale se desprind elemente pentru conturarea unei concepții originale de organizare politică a unui stat național.

---

[57] Constantin Stere, *Democratismul și d-l Aurel C. Popovici*, „Viața românească", nr. 6, 1908, p. 472.

[58] *Ibidem*.

ETNIC ȘI NAȚIONAL ÎN CONCEPȚIA LUI C. RĂDULESCU-MOTRU

Constantin Rădulescu-Motru (1868–1957) s-a distins în cultura noastră ca o personalitate ce a marcat o epocă, dar și un destin personal: psiholog, filosof, creator al primului laborator de psihologie experimentală, editor și conducător de reviste culturale, filosofice și psihologice, academician și președinte al Academiei Române, doctrinar și politician, profesor și îndrumător al multor generații de dascăli și specialiști. Teoretician și metafizician, pragmatic și activ, C. Rădulescu-Motru s-a implicat în dezbaterile timpului său, inclusiv în acelea caracterizate de accente polemice virulente. Mai mult, s-a încumetat să abordeze teme de o rară complexitate, chiar în lipsa fondului autohton de idei științifice și de fapte empirice. Etnicul se înscrie în rândul acestor teme.

Gânditor de talie europeană, filosoful român a construit o concepție spirituală despre om, personalitate, vocație, cultură și etnic. A edificat un sistem de gândire original pe temeiul conceptelor de energie și personalitate[59]. A repudiat stagnarea pe

[59] Vezi: G. Vlădescu-Răcoasa, *Viața și personalitatea lui C. Rădulescu-Motru*, în *Omagiu profesorului C. Rădulescu-Motru*, Societatea Română de Filosofie, 1932, p. 17. Despre C. Rădulescu-Motru au scris M. Ralea, E. Speranția, V. Băncilă, N. Bagdasar, P. Vaida, Gh. Al. Cazan, Al. Surdu, N. Gogoneață, Gh. Vlăduțescu, Z. Ornea, Corina Hrișcă, D. Otovescu, V. Cernica.

cât a blamat revoluționarismul, pledând pentru progres social și istoric real, generat de viața sufletească a unui popor. Concepția lui este evoluționistă, scientistă și orientată către pragmatism. A căutat să întregească viziunea filosofică și culturologică despre națiune cu una psihologică. Regenerarea și ierarhizarea energiilor naționale se produc prin prefaceri sufletești și spirituale ale poporului concordant cu valorile istorice ale epocii. Iar din această perspectivă a argumentat necesitatea procesului de modernizare a țării prin „renașterea sufletească". Specificul național este studiat prin trăsăturile psihologice ale unui popor, prin dezvăluirea fondului propriu sufletesc.

În vasta operă a lui Motru problematica etnicului, a raporturilor acestuia cu alte procese sociale, ocupă un loc distinct. Încă din prima sa scriere majoră — *Cultura română și politicianismul* — răzbate ideea specificului unui popor. Apoi, toate scrierile sale analizează profilul și conduita etnică românească, autorul înscriindu-se astfel în marea dezbatere asupra problemelor fundamentale ale psihologiei și antropologiei poporului român. A publicat un număr de lucrări de referință în domeniu, în afara celei deja amintite: *Sufletul neamului nostru. Calități și defecte* (1910), *Personalismul energetic* (1927), *Vocația, factor hotărâtor în cultura popoarelor* (1935), *Românismul, catehismul unei noi spiritualități* (1936), *Psihologia poporului român* (1936), *Etnicul românesc* (1942). Acestora li se adaugă numeroase articole în reviste de specialitate sau în presa culturală. Toate aceste studii îl așează în rândul marilor specialiști ai psihologiei etnice.

Etnicul românesc este ultima sa lucrare amplă, scrisă la o vârstă venerabilă (74 ani), expresie a longevității spirituale a unei mari personalități. Acest volum s-a constituit și într-un bilanț al travaliului de o viață pe o temă atât de dificilă, dar și ca reper în ansamblul concepțiilor autohtone despre profilul poporului român.

1. Idei românești premergătoare despre etnic și național

Înainte de a face o analiză a ideilor sale, să subliniem, succint, persistența în gândirea românească, de-a lungul timpului, a problematicii despre național.

Redeșteptarea conștiinței naționale, pregnant afirmată de cronicarii moldoveni și Școala Ardeleană, a născut întrebarea: cine suntem?, cu toate corolarele ei ce s-au pus și se pun încă. Pașoptiștii înșiși au formulat-o direct, fiind obligați la interogații, pe această temă, de orientarea unei părți a elitei românești către civilizația modernă. Dacă dintr-un început chestiunea apărea episodic sau era discutată prin referire la raporturile românilor cu Apusul și cu Răsăritul, din anul 1840 încolo dezbaterea se concentrează pe specificul național. M. Kogălniceanu, A. Russo, B. P. Hasdeu discută analitic particularitățile etnicului românesc. Titu Maiorescu, și o dată cu el mișcarea junimistă, pune tranșant problema: cum evoluăm și cu ce mijloace?, de aici derivând un alt aspect nu mai puțin caracteristic: raportul dintre civilizația modernă și psihicul național. Eminescu închegă o concepție originală asupra căilor și modalităților de modernizare a unei țări plasată într-un context al influențelor.

Cu toate acestea, o lucrare specială despre teoria etnicului nu s-a scris în secolul al XIX-lea. Abia în anul 1907, sociologul D. Drăghicescu tipărește primul volum dintr-o proiectată trilogie *Din psihologia poporului român*, rămas, din păcate, singurul, celelalte două anunțate nemafiind elaborate. Masivă, incomodă și critică, lucrarea pune, pentru prima dată la noi, în manieră sistematică și rațională, problema profilului psihologic al românului. Parcă dorindu-se o confirmare a unora dintre trăsăturile noastre naționale, relevate de Drăghicescu, cu foarte puține excepții, lucrarea nu s-a bucurat de o exegeză autohtonă, fără a mai lua în discuție nevalorificarea ideilor ei în lucrări ulterioare pe aceeași temă.

Perioada interbelică cunoaște o efervescență a dezbaterilor și polemicilor pe tema etnicului și naționalului. Au apărut studii semnate de D. Gusti, N. Iorga S. Mehedinți, M. Ralea, Tr. Brăileanu, N. Petrescu, L. Blaga, N. Crainic, D. Stăniloae, M. Eliade, foarte diferite între ele.

Trei mari tendințe se desprind din bogata publicistică pe această temă: 1. estetico-culturală, axată, în principal, pe specificul național (etnic) în creația artistică și literară; 2. sociologico-istorică, orientată spre explicarea modalităților de constituire a etnicului și naționalului; 3. filosofică, interesată de decelarea dimensiunilor gândirii și concepțiilor etnice și naționale. Nu este cazul să discutăm aici toate ideile românești din epocă. Facem referire doar la câțiva sociologi și filosofi.

N. Petrescu a examinat factorul etnic ca rezultat al diferențierelor sociale dar și ca motiv determinant al realității sociale[60]. D. Gusti a considerat etnicul o comunitate de sânge și tradiție, caracterizată prin fatalism, resemnare și pasivitate: „voința ne apare ca esența însăși a vieții naționale..“[61]. Etnicul este strâns asociat cu poporul. Un alt sociolog, P. Andrei, a explicat că dintre toate formele de comunitate, națiunea imprimă adânc caracterele și conștiința individului. Ea este diferită de comunitatea de sânge și de rudenie, fără ca prin aceasta să fie denumit etnicul. Sociologul ieșean a făcut distincția dintre popor, definit ca un fapt natural, și națiune, descrisă ca o comunitate civilizată[62].

Dintre filosofi amintim doar pe L. Blaga cu teza spațiului mioritic, element definitoriu pentru etnicul românesc[63] și V. Băncilă care în studiul despre Blaga, a dezbătut categoriile cunoașterii etnice românești și a prezentat liniile spiritualității țărănești[64].

Nu este lipsit de interes că în țări europene din acel timp se editau lucrări ce tratau despre etnicul diferitelor popoare: contele Sforza — *L'âme italienne*, Louis Reynaud — *L'âme*

---

[60] N. Petrescu, *Principiile sociologiei comparate*, ediție Maria Larionescu, București, Editura științifică, 1994, p. 230.

[61] D. Gusti, *Știința națiunii*, în *Opere*, I, studiu introductiv Ovidiu Bădina. Texte stabilite, comentarii, note de Ovidiu Bădina și Octavian Neamțu, Editura Academiei, 1968, p. 496.

[62] P. Andrei, *Sociologie generală*, ediție M. Mâciu, Editura Academiei, 1970, p. 397.

[63] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, București, Editura pentru literatură universală, 1969, p. 255.

[64] V. Băncilă, *Lucian Blaga. Energie românească*, 1938, p. 22.

allemande , Ernst Robert Curtius — *Essai sur la France*, Wiliam Ralph Inge — *England*[65].

Revenind la Motru, acesta încă de la începuturile activității sale publicistice a fost preocupat de psihologia etnică[66]. În prima sa lucrare de psihologie socială *Cultura română și politicianismul*, autorul descrie poporul român prin notele sale rezultate din viața rurală. În acest volum formulează o teză ce o va dezvolta mai târziu: „Pentru ca un popor să fie apt de cultură, se cere ca el să fie apt de o personalitate“[67].

În anul 1910 el publică un opuscul *Sufletul neamului nostru. Calități și defecte*, în care gregarismul este considerat principala trăsătură a poporului român. El enunță principiul metodologic al studiului națiunii, anume cunoașterea trecutului este oportună numai dacă aduce un plus în dezvoltarea reală a țării.

În articolul *Rasa, cultura și naționalitatea în filosofia istoriei* se află considerații foarte interesante despre națiune și naționalitate. Se subliniază că față de rasă și cultură, naționalitatea este un proces social nou și nu dispune de caracterul universal al acestora: „Naționalitatea este o problemă europeană sau cel mult europeană și americană. În celelalte continente sau nu există deloc, sau își face de abia apariția“[68]. Polemizând cu unele doctrine filosofice, el pledează pentru ideea că devenirea

---

[65] Cf. D. Iamandi, *D-l C. Rădulescu-Motru și Etnicul românesc*, „Preocupări literare“, nr. 12, 1942, p. 636.

[66] La finele veacului trecut, Motru împreună cu G. Coșbuc, Anghel Demetriescu și O. Densusianu, a lansat în „Noua Revistă Română“ un chestionar cu privire la psihologia poporului român, cu următoarele întrebări: 1. Care operă literară, după părerea dvs., exprimă mai bine firea și aspirațiile neamului românesc? 2. Care este trăsătura dominantă în firea românului? 3. Care sunt calitățile și defectele care deosebesc naționalitatea română de celelalte naționalități? (Cf. T. Herseni, *Cultura psihologică românească*, Editura științifică și enciclopedică, 1980, p. 118.)

[67] C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic și alte scrieri*, ediție Ghe. Al. Cazan, Editura Eminescu, 1984, p. 64.

[68] Idem, *Rasa, cultura și naționalitatea în filosofia istoriei*, „Arhiva pentru știință și reformă socială“, 2, 1922, p. 27.

popoarelor europene în națiuni a fost necesară pentru a-și apăra existența. Dificultăți specifice spațiului european au obligat populațiile de aici să se unească în structuri naționale. Națiunile sunt rezultatul luptei duse de popoarele Europei pentru „a-și găsi stabilitatea și continuitatea". Întrucât popoarele europene au fost prea divizate, procesul de formare a națiunii nu a fost generat numai de un singur factor sau grup de factori, aceiași pentru toate. La fiecare popor a acționat un element determinant specific (fie înrudirea de rasă, fie religia, fie limba și tradițiile comune). Totuși, ar exista un factor cu rol decisiv pentru orice națiune: conștiința apartenenței la un grup ce a cunoscut și a trăit aceleași evenimente istorice, amintirea suferințelor și luptelor comune.

În discursul academic *Andrei Bârseanu și naționalismul* (1924), Motru descrie pentru întâia oară elementele alcătuitoare ale națiunii: „Fundamentul unei națiuni îl constituiesc: înrudirea de sânge; viața cu tradiții și influența comune; corelațiunile strânse cu pământul și multe alte legături de minte și de inimă, stabilite în decursul unei lungi conviețuiri, între locuitorii uni țări"[69].

În lucrarea *Personalismul energetic* (1927), autorul pledează pentru un tip de personalitate care să o depășească pe cea etnică, văzută doar ca specifică satului; „Satul român nu este dar lipsit de personalitate. Pe cea istorică sau etnică, el o are fără discuție. El nu are însă o personalitate energetică, adică o personalitate care, continuând natura, să creeze, peste natură, forma nouă de energie"[70]. Peste ani, această idee va cunoaște unele nuanțe, etnicul nemaifiind redus doar la sat.

În anul 1932, prin lucrarea *Vocația, factor hotărâtor în cultura popoarelor*, C. Rădulescu-Motru aduce noi elemente în discutarea psihologiei etnice, îndeosebi, cu referire la raportul dintre etnic și vocație. Un popor se manifestă nu atât prin etnicul său, cât prin vocația sa: „Unul este însă sufletul poporului româ-

---

[69] Idem, *Andrei Bârseanu și naționalismul*, 1924, p. 17.

[70] Idem, *Personalismul energetic și alte scrieri*, ed. cit., p. 624–625.

nesc în manifestările sale curat psihologice și altul este sufletul poporului românesc în realizarea vocației sale. Vocația românilor începe acolo unde sfârșește psihologia românilor"[71]. Este o viziune modernă ce depășește concepția îngustă și simplistă despre etnic. Nu este suficientă doar existența unui grup de populație reunit prin legături de sânge, teritoriu, strămoș comun. În contextul vieții moderne, o națiune se afirmă prin contribuția adusă la fondul universal de creație, prin prezența sa activă și dinamică a individualităților ei. Cultura românească ar fi alcătuită din opere ce aparțin maselor și nu unor individualități: „La fondul etern al culturii universale, poporul românesc a contribuit într-o foarte mare măsură prin munca anonimă a mulțimei celei de jos, și într-o foarte mică măsură prin munca individuală a celor de sus"[72]. El explică acest caracter al culturii românești prin faptul că românii „erau constrânși în trecut să-și înăbușe vitalitatea pentru a-și ascunde mai bine existența"[73], idee ce o găsim și la Ralea[74].

În *Românismul, catehismul unei noi spiritualități* (1936) se propune o perspectivă concretă asupra etnicului românesc în noul cadru conferit de Unirea din anul 1918. Pentru Motru „Etnicul este echilibrul sufletesc și trupesc, pe care un popor îl realizează prin adaptarea sa la mediul geografic. În caracterele lui regăsim influențele climei și regiunii pământești, vecinătățile culturale și dispozițiile rasei etc., influențe dăruite de natură, nu cucerite prin sforțarea poporului. Etnicul este acumulare, vocația este creare. Pe baza etnicului, ființa românului dobândește dreptul de a figura în muzeul etnografic al omenirii. Dreptul de a participa la viața istorică a omenirii îl dă numai

---

[71] Idem, p. 734.

[72] *Ibidem*.

[73] *Ibidem*.

[74] Mihai Ralea, *Fenomenul românesc*, în Iordan Chimet, *Dreptul la memorie*, vol. III, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1992, p. 624. „Ne-am redus individualitatea și combativitatea la minimum ca să nu irităm inamici prea puternici, ne-am reținut de la orice afirmare de sine ca să putem salva viața".

conștiința vocației de român. Conștiința vocației este focul care purifică ființa poporului de compromisurile etnicului său"[75]. În această lucrare, Motru concepe etnicul ca entitate ce se distinge prin trăsături biologice și etnografice, fără a sublinia caracterul său originar, de prim strat în configurația unei națiuni, cu toate că el formulează condițiile de existență a națiunii române: reabilitarea tradițiilor și instituțiilor în care a trăit poporul român, reabilitarea spiritualității creștine, grija pentru fondul biologic și etnic, dar și pentru teritoriu: „Națiunea este o ființă separată de aceea a indivizilor. Ea se conservă și se dezvoltă după legile proprii. Națiunea își are legitimitatea sa istorică, pe care nu o poate turbura individul, oricând de extraordinar ar fi el"[76]. Toate aceste clarificări teoretice au scopul de a argumenta necesitatea unei noi spiritualități, aceasta fiind românismul, al cărui ideal nu este afirmarea națiunii române în mod asemănător celor occidentale, ci dezvoltarea societății românești în acord cu cerințele psihice ale poporului român, el fiind „întronat în plămădeala sufletească a poporului român, în tradițiile, instituțiile de baștină ale acestui popor. Românismul nu caută să-și afirme legitimitatea, el se afirmă pe sine ca fapt"[77].

O teză ce trebuie neapărat consemnată este relația dintre etnic și sistemul social și de producție. Englezul, spune el, nu poate fi decât burghez și integrat societății capitaliste: „fiindcă el este adevăratul părinte al tehnicii economice capitaliste"[78]. Cât privește pe români, aceștia ar fi disponibili pentru alte sisteme sociale diferite de cel capitalist. Psihologul Motru ridică o întrebare de acută importanță sociologică: adecvarea sistemului social și al producției la specificul etnic al fiecărui popor. Pentru români forma de stat adecvată este cea țărănească. Statul țărănesc înseamnă „armonizarea funcțiilor statului cu inte-

---

[75] Idem , *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități*, ediție Gh. Al. Cazan, București, Editura științifică, 1990, p. 91.

[76] Idem, p. 66.

[77] Idem, p. 72.

[78] Idem, p. 102.

resele permanente, morale și materiale, ale populației țărănești, care sunt, în același timp, și interesele permanente ale neamului românesc"[79].

În lucrarea *Psihologia poporului român* (1937), C. Rădulescu-Motru revine asupra unor idei, dezvoltându-le prin investigarea raportului dintre însușirile sufletești ale unui popor și cadrul instituțional. Trei factori principali acționează asupra fondului sufletesc: fondul biologic ereditar al populației, mediul geografic și caracterele instituționale dobândite de populație de-a lungul evoluției sale istorice, acestea din urmă cuprinzând manifestări tipice de natură spirituală care prin tradiții se repetă în mod constant: vorbirea, obiceiuri morale și juridice, concepții despre viață, trăsături naționale.

Și în această scriere revine la ideea că nu orice popor ar fi capabil să creeze o cultură națională: „Sunt popoare care trăiesc într-o veșnică copilărie", iar populațiile apte pentru a edifica o cultură proprie „au în ele particularitatea de a-și cristaliza experiența istorică în instituții de natură spirituală, instituții, care, odată înrădăcinate, preiau conducerea vieții lor spirituale"[80]. Și mai departe: „Numai poporul care găsește în finalitatea sa spirituală condiții prielnice pentru munca și dezvoltarea sufletească a majorității membrilor săi, numai acela este sigur de viitor. Poporul cu o finalitate spirituală corcită din diferitele tipuri este un popor pierdut pentru istoria omenirei"[81]. Cadrul instituțional este determinant în constituirea profilului psihologic al unui popor. În acest sens, autorul explică trăsăturile noastre naționale. Românul nu este mai leneș decât alții, dimpotrivă are calități pentru o activitate eficientă și rațională. Numai că „El este neperseverent fiindcă instituțiile statului l-au obligat la improvizații"[82] și „el nu trăiește în spiritualitatea sa proprie".

---

[79] Idem, p. 102.

[80] *Psihologia poporului român*, Societatea română de cercetări psihologice, 1937, p. 7.

[81] Idem, p. 22.

[82] Idem, p. 15.

Popoarele capabile de a crea instituții spirituale sunt acelea care „au cultură proprie, adică ele sunt creatoare de originalitate sufletească în istoria omenirei“[83]. În consecință, edificarea unei spiritualități românești este posibilă într-un cadru instituțional care reflectă structurat și coerent psihologia poporului român deoarece „fiecare popor cult își are structura și evoluția sufletească proprie sieși; își are destinul său“.

Față de aceste idei (reluate de Motru și în „Enciclopedia României“) s-au manifestat reacții diferite. Ne referim numai la una dintre acestea, cea care aparține cunoscutului statistician și sociolog Anton Golopenția; „Ipoteza de lucru nu trebuie să fie cea a imuabilității caracterului național. Să contăm cu posibilitatea unei oarecari mlădieri a lui“[84], scria într-o recenzie autorul amintit. Mai mult, ar fi de luat în considerare, alături de țărani și funcționari, muncitorii și burghezia, ce-și fac simțite prezența în viața socială și economică. Cât privește relația cu Occidentul, Golopenția aprecia că românii nu pot evita preluarea tehnicii și a administrației planificate, adoptate pretutindeni în lumea civilizată.

Am sintetizat câteva dintre ideile lui C. Rădulescu-Motru formulate în lucrări anterioare *Etnicului românesc*. Ce a rezultat? Gânditorul nostru nu definește riguros etnicul, totuși el conturează o anumită concepție, și anume identificarea acestuia cu viața sufletească a unui popor marcată de condițiile fizice, geografice și etnografice, apropiindu-se în mare măsură de curentele antropologice și etnologice axate pe o asemenea înțelegere a etnicului. Motru pune în relief exigențe pentru poporul românesc în efortul său de depășire a acestei condiții etnice: afimarea sa ca personalitate energetică, sau prin virtuțile sale vocaționale, prin individualitatea sa socială și productivă.

---

[83] Idem, p. 7.

[84] A. Golopenția, *Psihologia poporului român de C. Rădulescu-Motru*, „Sociologie românească“, 1937, p. 369.

2. Destinul unei cărți într-o situație limită

Lucrarea *Etnicul românesc* este un volum sinteză a ideilor lui Motru despre fenomenele și procesele vieții psihice a unei națiuni. Ea s-a vrut a fi o analiză științifică, din unghiul filosofiei și al psihologiei, a unor teme ce erau acaparate de gazetari și partide politice. Însă ea a fost elaborată în condiții speciale asupra cărora stăruim în continuare, valorificând scrieri inedite ale autorului unde se fac dese referiri la tema discutată[85].

Cartea aceasta a apărut în anul 1942, deci în plin război mondial. Scrierea sa a fost motivată de context, care era unul de situație limită, și așa, credem, trebuie judecată. Un intelectual cu o operă remarcabilă, ce a traversat un timp istoric al țării sale, bogat în evenimente decisive a găsit de cuviință să exprime cu mijloacele exegezei științifice și filosofice, o concepție și o opțiune într-un moment istoric crucial. De aceea, cartea reprezintă cum el însuși a afirmat; „o scriere ocazională cerută de împrejurări“[86].

---

[85] Este vorba de însemnările autorului, intitulate *Revizuirile și Adăogirile pe care experiența de 75 de ani mi-a impus să le fac la cele crezute și publicate de mine și de lumea din timpul meu cu începere de la 2/15 februarie 1943* (în continuare *Revizuiri și Adăogiri*...). Sunt 75 de caiete manuscrise, aflate din anul 1990 în Fondul de manuscrise al Academiei Române (I–4 Msse, 1–75). În cuprinsul acestui amplu op, filosoful și-a revizuit, uneori radical, concepția expusă în lucrările editate de-a lungul activității sale publicistice, în special, tezele despre personalismul energetic, domeniu unde a adus o contribuție originală de excepție. De asemenea, aceste manuscrise oferă informații și considerații prețioase despre mari personalități ale culturii române, unele total diferite de ceea ce s-a cunoscut până acum. Menționăm doar pe T. Maiorescu, N. Iorga, I. Petrovici, S. Mehedinți, D. Gusti, M. Ralea, M. Sadoveanu ș.a. În aceeași manieră sunt examinate personalități ale vieții politice românești. Foarte interesante sunt aprecierile și evaluările privind evenimente din istoria țării, în special cele două mari războaie și perioada de după 23 august 1944. Nu mai puțin semnificative apar datele despre propria biografie.

[86] Pe 31 iulie 1943, formulând propunerile sale pentru *Antologia filosofică*, la cererea lui C. Narly, Motru scria; „Am lăsat la o parte *Etnicul românesc*, considerând că această lucrare are mai mult un caracter ocazional în timp de război“ (*Revizuiri și Adăogiri*, caiet 4, p. 437).

În *Revizuiri și Adăogiri...* el a explicat motivele ce l-au determinat să elaboreze *Etnicul românesc*. Profesorul Iuliu Moldovan, președintele Astrei, i-a solicitat să scrie pentru Biblioteca Astra o lucrare cu titlul *Etnicul românesc* sau *Psihologia poporului român*. Dezbaterile din epocă privind mersul războiului l-au obligat să renunțe la acest proiect, propunând în schimb ministrului Propagandei Naționale, profesorul Al. Marcu, o lucrare pe aceeași temă, ideea acceptată imediat. Volumul urmărea să dea astfel răspuns disputei din cadrul elitei românești, preocupată de soarta alianțelor României, aceasta fiind divizată în două curente: unul atașat alianței cu Germania, considerată ca singura soluție pentru a stăvili bolșevismul, altul care nu agrea orientarea către Germania pentru că în acest mod România ar trebui să acționeze împotriva Franței și Angliei, aliații ei tradiționali, cu rol cheie în reîntregirea statului național român.

Totuși cartea nu este o lucrare de propagandă sau numai de oportunitate imediată. Prin ea, autorul a exprimat poziția lui în fața opiniei publice: aderența la alianța cu Germania care ar fi benefică pentru țară, deoarece ar fi fost protejate principiile vieții naționale, spre deosebire de aliații ruso-anglo-americani al căror instinct de dominație ar impune internaționalismul în relațiile dintre state.

Asupra opțiunii sale, filosoful a revenit deseori în *Revizuiri și Adăogiri*.., aducând nuanțe și informații cu implicații profunde asupra judecării gândirii sale. Dacă examinăm cartea *Etnicul românesc* numai prin ceea ce spune, am putea trage concluzii parțiale sau false, ce ar afecta ansamblul concepției discutate. Este absolut necesar să prezentăm succint ideile sale despre evoluția evenimentelor europene postbelice pentru a înțelege corect poziția lui.

Trebuie reținut că Motru a fost interesat permanent de conservarea și evoluția spiritului național românesc. Or, în viziunea lui, în condițiile create de conflagrația mondială, Germania ar fi reprezentat tendința de apărare a naționalității, spre deosebire de englezi, americani sau ruși care ar fi distrus-o. El a discutat

rolul Germaniei nu prin acțiunea regimului nazist, deși nu lipsesc considerații despre virtuțile acestuia, ci prin raportul dintre cultura (civilizația) germană și cultura (civilizația) celorlalte puteri participante la război, văzute ca situate într-un conflict ireductibil.

În discuție nu este nicidecum filogermanismul său. Gânditorul român a manifestat interes puternic pentru o strategie cât mai adecvată situației României, având tot timpul în vedere un principiu: conservarea și protejarea particularităților națiunii române în contextul conflictului dintre marile puteri. Deși nu a acceptat războiul și a respins ideologia nazistă, a pledat pentru orientarea României către Germania, argumentând că dominația Europei de către germani ar fi avut efecte negative mai mici decât dominația rusească sprijinită de anglo-americani. Filosoful intuise că România era obiect de dispută între Germania și Rusia, ceea ce-i impunea să navigheze între aceste puteri dar nu putea înțelege de ce englezii și americanii îi susțineau pe ruși și astfel, inevitabil, românii cădeau în sfera lor de influență. Desfășurarea evenimentelor avea să demonstreze că toate țările prinse între germani și sovietici s-au aflat într-o dilemă la care, indiferent de politica adoptată, nu au putut găsi o soluție satisfătoare, adică de păstrare a autonomiei sau a suveranității față de cele două puteri[87]. Ca filosof și psiholog, Motru a abordat perspectiva României în contextul situației reale din Europa: „Căci noi românii avem o menire pe lumea aceasta, cât timp Europa își păstrează vechile tradiții culturale. Din moment ce aceste tradiții vor dispare și vor fi înlocuite cu o civilizație mercantilă materialistă, așa cum este cea americană sau cu o civilizația comunistă cum este cea rusească, România își va pierde menirea sa"[88].

---

[87] Vezi: Florin Constantiniu, *Între Hitler și Stalin*, Editura Danubius, 1991. Autorul citează (p. 106) pe mareșalul polonez E. Rydz-Smigly, care a afirmat: „Cu germanii riscăm să pierdem libertatea noastră, cu rușii se pierde sufletul nostru".

[88] C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, caiet 4, p. 464–465.

C-da 98 coala 9

Filosoful român a afirmat, de fapt, teza culturologică a rolului potențialului cultural al popoarelor, implicate în conflictul mondial, în deciderea căilor de evoluție a Europei. Germanii ar fi fost obligați de propriile valori și tradiții să apere, este adevărat, de pe pozițiile unei puteri învingătoare, principii naționale, dezvoltate și susținute de o îndelungată evoluție a gândirii despre națiune, pe când celălalt grup de țări ar fi accentuat valorile universale, în realitate, propriile valori declarate ca universale. În acest sens, Motru îi vedea pe nemți ca apărători ai spiritului european. În termenii lui Blaga, cultura germană ar fi catalitică și nu dominatoare. Se desprind deci două atitudini ce se manifestau concomitent: una care vizează consecințele imediate ale războiului asupra României, alta referitoare la evoluția Europei. În primul caz, recunoaște că a depășit condiția omului de știință, fără să analizeze mai profund desfășurarea războiului[89]. În celălalt caz, a rămas credincios convingerilor sale cu privire la dezvoltarea ulterioară a Europei, în raport de situația Germaniei, deși a căutat să descrie lucid și obiectiv pe germani: „Marele lor defect este că lor le lipsește conducerea de sine, adică conducerea prin ei înșiși, așa cum o au anglo-americanii. Foarte limpezi la minte când este să judece în domeniul științelor exacte, și chiar în domeniul istoriei, germanii sunt cu mintea turburată când este să-și fixeze conduita politică (...). Evoluția sistemului nervos n-a ajuns la ei până la desăvârșirea funcțiunilor care fac din voința liberă și autonomă suprema însușire a personalității omenești". Dar, se întreabă el, înfrângerea

[89] Peste ani, în anul 1945 și-a reproșat implicarea prea mare în exprimarea opțiunilor legate de situația din timpul războiului: „Am fost târât mai mult decât-mi era permis, pe panta patriotismului convențional (...). Uitarea de mine însumi a mers chiar atât de departe încât am legat destinul României de persoana mareșalului Antonescu (...). Dacă aș fi fost consecvent convingerilor mele, această schimbare (victoria aliaților, *n.n.*) aș fi prevăzut-o și strigând sus și tare aș fi fost mai de folos neamului meu, decât așa cum am fost lăsându-mă târât pe panta patriotismului convențional" (*op. cit.*, caietul 23, p. 2601). Semnificativ, Motru a semnat, în anul 1944, apelul intelectualilor adresat lui Ion Antonescu pentru ieșirea României din război.

Germaniei s-a soldat cu asigurarea libertății și păcii între popoare? Evident, nu, a constatat filosoful: „După înfrângerea Germaniei nu urmează o epocă de înfrățire între popoare, pe baza principiilor democrației, urmează organizarea unei viitoare dominații“[90], scria în anul 1947.

Spirit european și cunoscător al valorilor occidentale, Rădulescu-Motru face diferența între totalitarismul rusesc și spiritul dominator al americanilor: „Este drept că între cele două pericole — internaționalismul rus și internaționalismul anglo-american — este de preferat acesta din urmă, fiindcă acesta mai lasă oarecare nădejde românilor, într-o eventuală renaștere națională“[91], deoarece democrația americană tinde la o diferențiere în personalitatea umană. Motru a echivalat comunismul cu nazismul: „Comunismul rusesc este oarecum a doua ediție corectată și mult adăugită a nazismului“[92].

Am insistat asupra motivațiilor punerii în circuit a lucrării *Etnicul românesc*, pentru a înțelege scopul pentru care autorul a elaborat-o, dar și pentru a percepe cartea aceasta ca pe o modalitate de expresie pentru frământările, ezitările, dificultățile, situația dramatică și contradicțiile trăite de un mare intelectual ce a dorit să ofere, cu deosebire tinerilor, un îndreptar spiritual în o situație limită în care se afla națiunea română.

3. Conceptul de etnic

În lucrarea *Etnicul românesc* se urmărește, în principal, clarificarea teoretică a temei, ca și o definire a conceptului. Dacă în lucrările anterioare, etnicul era doar descris sau era definit sintetic, aici se ambiționează o abordare globală a conceptului de etnic. Parcurgerea lucrării reliefează clarificarea și cunoașterea unui fenomen greu măsurabil prin metode științifice simple. De aceea, găsim multe definiții, descrieri și formulări

---

[90] Idem, caiet 34, p. 3876.
[91] Idem, caiet 37, p. 4027.
[92] Idem, caiet 33, p. 3700.

lapidare despre etnic. Constatăm ezitări, reveniri, corecții terminologice și lingvistice, delimitări, toate în scopul de a oferi o imagine cât mai exactă asupra noțiunii de etnic.

Rădulescu-Motru sesizează, deși nu exprimă direct, caracterul limitativ al unor doctrine în domeniu. Este influențat și orientat de teorii germane despre psihologia popoarelor. Nu se atașează însă de ele pentru că acestea nu-i oferă explicațiile necesare realităților etnice românești. Cunoaște, din sursă directă, contribuții germane și engleze, citate, de altfel, în lucrare, dar le preia critic, chiar cu mare prudență. De pildă, realizează că noțiunea de etnic, așa cum apare în lucrări de antropologie și etnografie, nu este suficient de concludentă. El a semnalat tendința, inacceptabilă pentru cunoașterea specificului unui popor, de a reduce etnicul la procese și fenomene istorice sau caracteristice societăților primitive. Prin urmare, respinge înțelegerea etnografică a etnicului. El adoptă conceptul de etnic și-l dezvoltă în această lucrare pentru a exprima o realitate umană și socială foarte vastă, fără a surprinde diferențele specifice. Rădulescu-Motru recunoaște că definiția etnicului este „pe cale de a se da"[93].

O scurtă sinteză a definițiilor date de Rădulescu-Motru este necesară pentru înțelegerea concepției sale. Astfel, etnicul este definit „sufletul populației" sau „această comunitate de suflete o numim etnie"[94]. Etnicul este identic cu psihicul unui popor. Lucrarea *Etnicul românesc* este, în subsidiar, o pledoarie pentru cunoașterea etnicului în relație cu structura psihică a fiecărui popor.

Etnicul are și sensul de caracter național. Există un tip etnic român, iar dacă vrem să cunoaștem acest tip trebuie să studiem locul ocupat de etnicul românului în tipuri de personalitate, tipuri de cultură, tipuri istorice și tipuri vocaționale.

---

[93] Citatele fără sursa indicată sunt din C. Rădulescu-Motru, *Etnicul românesc. Naționalismul*, Editura Albatros, 1996.

[94] „O etnie se distinge prin fenomene culturale tradiționale", se scrie în *Enciclopedia Universalis*, vol. 6, 1968, p. 674.

Întâlnim în lucrare și o definiție a etnicului raportată la individ: „un complex de manifestări tipice, pe care individul le găsește la nașterea sa și la care se adaptează fără împotrivire"

Etnicul cuprinde toate tipurile psihologice și sociale: „Singurele tipuri omenești care rămân, adică indiferente tipului etnic, sunt toate tipurile produse prin diferențiere de sex și rasă". Alteori etnicul este identificat cu naționalul: „Etnicul cuprinde poporul sau națiunea întreagă". Etnicul este definit și prin raportarea la rasă, originea rasială fiind, alături de condițiile geografice un element ce structurează etnicul însă nu-l reduce la acesta, așa cum se întâmpla în alte lucrări ale sale. În locul rasei el utilizează termenul de etnic, considerat operațional în cunoașterea psihologiei unui popor. Trebuie subliniat că Motru descrie etnicul prin ceea ce astăzi antropologia denumește prin etnicitate: „Etnicul unei națiuni este sufletul națiunii, întrucât acest suflet se manifestă sub influența conștiinței de comunitate între membrii unei națiuni." sau „Etnicul este, prin urmare, într-o definiție mai precisă, structura istorică pe care o ia viața unui grup social, care se bucură de *conștiința unui eu al său propriu*" (*subl. ns*). De asemenea, descrie națiunea ca o comunitate bazată pe juridic și spiritual spre deosebire de etnic ce exprimă mai mult originea rasială și condițiile geografice în care trăiește o populație.

Lucrări actuale despre etnic reliefează idei asemănătoare cu acelea formulate de către Rădulescu-Motru. De pildă, etnicitatea este definită „ca aspect al relațiilor sociale dintre agenții care se consideră ei înșiși diferiți cultural de membrii altor grupuri cu care ei au un minimum de interacțiune permanentă"[95]. Etnicitatea este definită și ca identitate socială, bazată pe contrastul vis-à-vis de alții, caracterizată prin o rudenie metaforică sau fictivă. Elementul etnic apare numai când diferențele culturale creează constant o diferență în interacțiunea dintre membrii grupului. La Rădulescu-Motru etnicul ca structură sufletească

[95] Thomas H. Eriksen, *Ethnicity and Nationalism*, Pluto Press, 1993, p. 12.

a unui popor este o realitate tipică procesului de evoluție socială. Originalitatea unui popor este conservată de etnic. Fenomenele dezvoltării moderne cum sunt industrializarea, urbanizarea, birocratizarea, nu conduc la anularea diferențelor dintre popoare, dimpotrivă, le adâncește, conchide filosoful român.

Motru a intuit diferența, dar nu a exprimat-o conceptual în mod riguros, deoarece ideea era foarte nouă și originală, neîntâlnită în literatura de specialitate a timpului, greu de conceptualizat adecvat. Teza lui este deosebit de valoroasă. Rămâne ca noi astăzi să acceptăm ce înțelegea Motru exact prin noțiunile discutate, precum și ideea permanenței etnicului în orice tip de societate, deci a universalității lui.

Psihologul român distinge între etnicul restrâns și etnicul extins. Primul se referă la grupuri sociale mici; fiecare din cele două tipuri are un specific dat de conștiința de apartenență. Etnicul restrâns are conștiința comunității de origine, iar cel extins are conștiința comunității de limbă și de destin. Etnicul restrâns ar avea mărimea unui sat, iar cel întins s-ar identifica cu națiunea. Etnicul restrâns este mai bogat în manifestări tipice, pe când cel întins este mai sărac în asemenea gen de trăsături, dar conservă pe cele caracteristice.

Diferențierea lui Motru este oportună, deoarece etnicul este conceput ca structură de comunitate complexă, nu ca una uniformă. Rezultă că etnicul cunoaște forme diferite în raport de condițiile concrete în care ființează. Comunicarea între ele are loc datorită, în primul rând, orientării lor spre valori fundamentale, pe mijloace de acțiune ce sunt comune tuturor structurilor etnice ale unui popor.

4. Conștiința etnică

Condiția *sine-qua-non* a etnicului este conștiința de comunitate care coordonează actele societății spre unitate și continuitate. Fără această conștiință nu poate exista societatea.

Fiecare popor cunoaște trei tipuri de conștiință a comunității: de origine, de limbă și de destin, dar prezente în grade

diferite. În ordine istorică, prima este conștiința comunității de origine, adică membrii unei comunități conștientizează ei înșiși că au strămoși sau ocrotitori comuni. Originea lor comună se regăsește în aceste simboluri. Obiceiurile și tradițiile ar fi fost generate și susținute de conștiința de origine.

În evoluția lor, societățile traversează calea spre conștiința comunității de limbă, instrument esențial de creare a culturii și de susținere a conștiinței unității culturale: „Pe baza comunității de limbă și pe aceea de origine, s-au trezit în conștiința popoarelor aspirațiile spre suveranitatea lor națională", teză restrictivă. Cercetări antropologice și etnosociologice au demonstrat că în aceeași măsură conștiința comunității de origine și conștiința limbii comune au acționat în procesul de constituire a națiunii. Să reamintim că în anul 1922, exegetul sublinia că doar un singur factor sau un grup de factori ar fi determinat formarea națiunilor.

Elementul nou adus în definirea etnicului este conștiința comunității de destin. O comunitate națională este desăvârșită numai atunci când dispune de acest tip de conștiință. Ea se manifestă în situații sociale și istorice excepționale. Înrudirea cu popoarele care împărtășesc același destin stă la baza conștiinței de destin, care „ar aduce cu sine o adevărată revoluție în politica externă a națiunilor". Rezultă că ea „este de o mare importanță în momentele de război, cum ne aflăm astăzi (anul 1942 — *n.n.*) și de aceea i se cuvine o deosebită atenție". Motru se înscrie și de această dată într-una din direcțiile ideologice ale epocii, cea despre destin, el însuși scriind o carte cu titlul semnificativ *Timp și destin*. Ce este destinul? „Este desfășurarea în timp a fondului sufletesc", greu de măsurat și controlat deoarece este imprevizibil: „Destinul nu are hotar pentru etnicul său". Comunitatea de destin este mai întinsă decât celelalte două. În condiții istorice concrete un popor poate intra într-o comunitate de destin cu alte popoare.

Psihologul român a caracterizat fiecare tip de conștiință. Conștiința de origine se întemeiază pe afectivitate și tradiții, fiind foarte puțin disponibilă la inovație. Conștiința comunității

de limbă, pe lângă afectivitate, are și intelectualitate. Conștiința comunității de destin este „condiționată de rațiune", exprimată numai de conducătorii cu capacitate de previziune excepțională. Comunitatea creștină ar fi un exemplu de conștiință de destin care ar fi transformat vechiul etnic (precreștin) în etnic nou, deoarece acesta din urmă acționează prin voință conștientă. Conștiința comunității de destin este „etnicul Europei viitoare", idee ce ar însemna unificarea europeană sub auspiciile unor valori comune. „Comunitatea de destin constă în solidarizarea conștientă a membrilor unei națiuni în voința de a păstra unitatea lor materială, cu orice sacrificii, chiar dacă ar lupta cu lumea întreagă". Conștiința comunității de destin este factorul ce asigură existența națiunilor în situații limită (războaiele, de pildă). Elementul central al etnicului este voința sa de a trăi și de a se conserva. Primejdiile în care se află o națiune sau un popor generează decisiv conștiința comunității de destin.

Conștiința comunității de destin este asociată cu ideea de spațiu vital care ar urma „să fie stabilit după indicațiile etnicului, căci în spațiul vital al unei națiuni nu poate intra orice teritoriu locuit de orice națiune străină, ci numai teritoriul locuit de o națiune înrudită prin destin. Știința etnicului va delimita zonele spațiului vital din jurul fiecărei națiuni, căci Europa viitoare va fi probabil organizată pe baza comunității de destin. Națiunile amenințate de primejdii comune își vor asigura viitorul prin o apărare comună și astfel vor intra împreună în același spațiu vital. Ele vor trebui să recunoască deasupra suveranităților o organizare juridică supranațională, cerută de legea propriei lor conservări". Este ușor de remarcat actualitatea tezelor filosofului român, astăzi când se fac eforturi pentru edificarea unor structuri europene întemeiate pe rațiuni economice dar și din nevoia prevenirii unor pericole pentru securitatea țărilor din același spațiu. Deși inspirată din gândirea germană, concepția lui Motru utilizează noțiunea de spațiu vital în argumentarea construirii comunității de destin într-un areal spiritual și de civilizație pentru toate popoarele de aici. În acest fel, el vedea clari-

ficată situația României care numai într-un sistem de securitate colectivă își poate proteja și conserva identitatea națională.

5. Tradiție și schimbare în etnic

Psihologul român concepe etnicul în mișcare, în dezvoltare. Există, se înțelege, deosebiri în ritmul de schimbare: „Etnicul este totdeauna în proces de devenire", prin urmare, el cunoaște o evoluție, fără ca aceasta să determine schimbări radicale. El a subliniat existența unor etnii refractare la schimbare, fără a da exemple concrete. Istoria cunoaște cazuri de dispariție a unor etnii datorată, înainte de orice, neputinței de adaptare la schimbare.

Discutând despre transformările etnice, Motru este interesat de modul cum se produc acestea în sat. Și în *Etnicul românesc*, el abordează satul ca nucleu al etnicului: „satul este celula nepieritoare care întreține continuitatea etnicului", teză productivă și de actualitate indiscutabilă. Procese naționale contemporane dovedesc cu prisosință rolul satului în conservarea trăsăturilor etnice în contextul unor împrejurări ce au acționat și acționează încă pentru anularea specificului național prin integrarea forțată în comunități supranaționale.

O precizare a autorului este de reținut: etnicul sătesc nu este „un produs biologic, care apără pe locuitorii satului, așa cum instinctul apără pe animale". Uniformitatea specifică satului nu este determinată de imitația mecanică, la fel ca în lumea animală, ci de faptul că lumea satului este o conformare la tradiții, obiceiuri și rosturi ale locului. Săteanul este dependent de tradiții, iar uniformitatea se manifestă în sat „prin persistența aceleiași conștiințe între locuitorii satului". De aceea, în sat predomină relațiile sociale bazate pe concepția comună de NOI. Există un suflet colectiv al lumii rurale, hotărâtor în constituirea conștiinței de origine. Exemplul oferit de colectivitate, iar nu inițiativa personală, acționează decisiv asupra comportamentului uman din mediul rural. Totuși „liderii" satului sunt modele pentru ceilalți, iar schimbarea se produce în acest sens.

Este sesizabilă o deosebire între ideile lui Motru din *Etnicul românesc* și aprecierile lui despre sat în lucrări anterioare. Ruralul era văzut în o stare de imobilism („Eterna lui imobilitate"[96]). Toate activitățile de aici erau etichetate la fel: „Așadar, și jocul, și cântecul, și lucrul, și cearta, la fel neschimbate". Această eternă imobilitate „convine de minune personalității de tip istoric etnic. Satul românesc nu inovează în deprinderile strămoșești, dar, în schimb, prin repetarea acestora, întreține continuitatea tipului istoric"[97]. Satul reprezintă fundamentul evoluției istorice și este factorul ce a conservat specificul etnic. Am insistat asupra unora dintre ideile lui Motru formulate în anul 1927 (*Personalismul energetic*) în scopul comparării lor cu acelea din anul 1942. Tezele sale despre sat ca model etnic se înscriu în dezbaterile destul de agitate din epocă. Ne referim numai la două atitudini. Astfel, Lucian Blaga considera că: „Satul este în esență preistoric (...). Tot ce a intrat în comunicare sau a influențat satul a fost adaptat de către sat"[98]. Filosoful din Lancrăm dă exemplul creștinismului care s-ar fi adaptat la stilul vieții preistorice a satului românesc. Pe o poziție opusă este O. Densusianu: „Când se zice că în lumea satelor noastre s-a păstrat mai bine puritatea rasei, adică latinitatea, se afirmă ceva ce nu corespunde realității la condițiile în care a trăit poporul nostru: fără deosebire de clase s-a amestecat cu diferite elemente străine"[99].

Motru a dovedit flexibilitate științifică atunci când s-a convins de necesitatea corectării unor opinii personale. Așa s-a întâmplat cu ideile sale despre rolul satului în edificarea etnicului. În *Etnicul românesc* a pledat pentru definirea etnicului

---

[96] Idem, *Personalismul energetic*, ed. cit., p. 623.

[97] Idem, p. 624.

[98] Lucian Blaga, *Permanența istoriei*, în *Dreptul la memorie*, IV, ed. cit., p. 146

[99] O. Densusianu, *Poesia vieții rustice*, în *Dreptul la memorie*, ed. cit., p. 107.

prin caracteristicile tuturor grupurilor sociale și nu numai prin cele ale țărănimii, așa cum procedase anterior.

El a considerat greșită ideea după care manifestările etnice ar avea la origine gândirea omului primitiv și a respins tezele analiștilor despre gândirea magică, atrăgând atenția, în același timp, asupra pericolelor prezentate de orientarea către metafizică a unor cercetători în studiile despre etnic. Putem bănui că lucrarea *Etnicul românesc* s-a dorit a fi și o demonstrație a acuității demersului științific în domeniu.

Pe cine viza autorul? Dacă luăm în considerare că Blaga a publicat în anul 1941 volumul ***Despre gândirea magică***, este ușor de înțeles la cine se referea. Blaga nu a comentat niciodată poziția negativă a lui Motru față de metafizica desprinsă din cultura populară. Indirect, însă, într-un articol din primul număr al propriei reviste „Saeculum" (ianuarie-februarie 1943) autorul *Spațiului mioritic* și-a exprimat rezerva față de virtuțile filosofice de orientare pozitivistă în a pune „în mișcare puterile creatoare ale gândirii unui popor în căutarea de sine". Rădulescu-Motru a găsit de cuviință să-i dea o replică prin articolul *Ofensiva contra filosofiei științifice* remarcând că în filosofia tinerilor și-ar face loc „problematica eresurilor din descântecele și miturile populare" și s-ar cere filosofului „să-și ia ca țintă a activității sale, dezvăluirea misterului românesc, ascuns în etnic"[100].

Replica lui Blaga nu întârzie să vină. În „Saeculum" publică pamflete într-un limbaj nu numai nefilosofic, dar, uneori, lipsit de urbanitate, cu etichete precum „Mortu", „săpunul filosofic" etc. Articolele lui Blaga au stârnit o adevărată furtună în lumea intelectualilor români, ajungându-se la formarea de grupuri pro și anti Motru, primele fiind alcătuite, de regulă, din mari intelectuali ajunși la o vârstă venerabilă, de cealaltă parte din tineri.

---

[100] C. Rădulescu-Motru, *Ofensiva contra filosofiei științifice*, „Revista Fundațiilor Regale", an. x, nr. 7, iulie 1943, p. 130.

S-au organizat acțiuni de solidarizare cu Motru[101] la Academie, în presă (s-au publicat pagini omagiale, articole de susținere).

În legătură cu această controversă, analiza textelor relevă că ambii gânditori au avut dreptate, dar numai lipsa de înțelegere, din partea fiecăruia, a ideilor celuilalt a făcut ca dialogul lor să nu fie productiv, ci steril. Motru reacționează față de gândirea magică din perspectiva științei și a studiului etnicului românesc. Blaga, discutând despre magic, pune alături primitivul de țăranul român, de unde ar rezulta o echivalență între gândirea primitivului și cea a săteanului nostru, ceea ce Motru nu putea accepta. Cum satul, ca etnic restrâns, reprezintă pentru el locul manifestării conștiinței de origine, respingea explicația proceselor psihice și sociale din sat ca fiind expresia iraționalului. El a insistat pe imperativul cunoașterii științifice a vieții sufletești țărănești. Apoi, intervine un alt element: modul de a concepe etnicul. Or, în viziunea sa, etnicul este un fenomen viu, actual și nu o relicvă istorică. Etnicul sătesc stă la originea etnicului național. El credea că prin ideile metafizice ale tinerilor filosofi s-ar accentua și întreține în continuare dezvoltarea noastră tradițională: „Cultura română stă pe un fond tradițional, în bună parte refractar la cerințele timpului nostru. Rădăcinile ei se întind prea adânc în primitivitatea magiei și în mlaștina imaginației dezordonate; nu mai este nevoie să o ajutăm noi și pentru a se adânci mai mult. Când în jurul nostru activitatea științifică face atâtea progrese, este să ne tăiem singuri craca de sub picioare, lovind în prestigiul științei și încercând să înlocuim filosofia bazată pe știință cu o metafizică ieșită din interpretarea descântecelor băbești. Comandamentul suprem al neamului nostru este astăzi să intrăm în istoria lumii, iar nu să

---

[101] C. Rădulescu-Motru a manifestat aprehensiune față de gândirea blagiană. N. Iorga a notat în *Memorii* (VII, p. 341) cu prilejul alegerii lui Blaga ca membru al Academiei: „Motru-mi spune că nu înțelege nimic din filosofia lui (Blaga — *n.n.*)". În *Revizuiri și Adăogiri*.., Rădulescu-Motru, în perioada disputei cu Blaga, și-a exprimat nedumerirea că Blaga a putut fi ales membru al Academiei.

persistăm în preistorie"[102]. Asertiuni adevărate, în principiu. Numai că se instituie un divorț prea radical între știință și metafizică. Or, gândul filosofic poate fi tot atât de productiv ca și experimentul științific. Rădulescu-Motru se alătură astfel acelui curent printre ai cărui reprezentanți se număra sociologul H.H. Stahl, ce nega valoarea ideilor blagiene pentru că nu se bazau pe investigația empirică a realității.

L. Blaga a adus o contribuție excepțională în studiul gândirii mitice și magice. El a argumentat falsitatea ideii sociologului francez Levy-Bruhl conform căreia mentalitatea primitivă ar fi de natură prelogică. Primitivul, consideră Blaga, nu gândește nici după o altă logică decât civilizatul, nici după o logică embrionară; în gândirea lui intervine magicul: „Mintea primitivului este articulată de aceeași logică și este înzestrată cu aproximativ aceleași funcții categoriale ca și mintea civilizatului, dar primitivul operează materialmente incomparabil mai frecvent decât civilizatul cu conceptul irațional al puterii de sine sau al substanței magice"[103]. Aceste idei le formula Blaga în anul 1941. Peste două decenii, antropologul francez Claude Levy-Strauss emitea o teză similară: „în loc de a opune magia și știința este preferabil a le considera paralel, ca două moduri de cunoaștere, inegale în ce privește rezultatele teoretice și practice, dar nu prin genul de operații mentale pe care amândouă le presupun și care se deosebesc mai puțin prin natura lor, cât prin funcția tipurilor de fenomene cărora li se aplică"[104]. Pentru Blaga gân-

---

[102] Idem, *Revizuiri și Adăogiri*.., caiet 5. Merită consemnată și opinia lui Nichifor Crainic, adversar al lui Motru, care este identică, de această dată, cu a sa referitor la Blaga, care „preconizează o metafizică românească elaborată din superstițiile folclorice, din miturile indiene și din ereziile creștine, toate elemente antiortodoxe. Dar aceasta n-ar fi decât o *metafizică a babelor vrăjitoare* (*subl. ns.*), (Nichifor Crainic, *Transfigurarea românismului*, „Gândirea", aprilie 1943, p. 184).

[103] Lucian Blaga, *Opere filosofice. Trilogia valorilor*, București, Editura Minerva, 1987, p. 289.

[104] C. Levy-Strauss, *Gândirea primitivă*, București, Editura științifică, 1970, p. 153.

direa primitivă nu poate fi socotită ilogică numai pentru că operează cu concepte în sine iraționale. La fel procedează și matematica, fără ca aceasta să însemne etichetarea ei că „ar fi produsul unei mentalități prelogice"[105].

Rezultă că nu se susține acuzația adusă de Rădulescu-Motru tinerilor etnografi și folcloriști[106] privind devierea de la adevărata cercetare a etnicului românesc. O dezbatere a acestor idei noi stimulative, inclusiv la Academia Română, ar fi fost mult mai benefică decât polemica înverșunată și agresivă ce a avut loc în prima parte a anilor '40.

Procesul de formare a națiunilor este conceput de C. Rădulescu-Motru ca act de evoluție a etnicului. Comunitățile etnice în dezvoltarea lor istorică și socială, în temeiul tradițiilor, obiceiurilor și al conștiinței de comunitate, devin, în anumite condiții, națiuni.

Ideea este prezentă astăzi în studiile antropologice. Unul dintre cei mai cunoscuți specialiști, Anthony D. Smith, propune marcarea unei diferențe între modul de concepere a națiunii în Occident și modul de a gândi națiunea dincolo de Rin[107].

---

[105] Lucian Blaga, *op. cit.*, p. 288.

[106] Au existat, în epocă, opinii ce aderau la ideile tinerilor filosofi și, implicit, la cele ale lui Blaga. În cronica la *Etnicul românesc*, Dimitrie Iamandi nu s-a raliat judecății filosofului nostru față de noile orientări ale tinerilor cercetători: „De ce să le refuzăm acest drept, acela de a face din idee metoda de divinație a sensului umanității?" (Dimitrie Iamandi, *D-l C. Rădulescu-Motru și Etnicul românesc*, ed. cit., p. 634). Un alt analist al domeniului, sociologul N. Petrescu, fără a face referire la disputa dintre Motru și Blaga, în articolul *Mentalitatea primitivă*, publicat în „Anale de psihologie", vol. X, 1942, sub directoratul lui Motru, scria: „De o deosebire organică și esențială nu poate fi vorba (între gândirea primitivă și cea a omului civilizat, *n.n.*)... oricât de izbitoare ar fi unele aspecte ale gândirii primitivilor, identitatea de fond cu gândirea civilizaților este evidentă. Aceleași principii stau la baza ambelor tipuri de gândire, cu deosebire de formă în manifestarea lor". Un alt exeget apreciază ca vagi ideile lui Motru despre logica primitivului (Gh. Al. Cazan, *Studiu introductiv*, la C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic și alte scrieri*, ed. cit., p. XXXIII).

[107] Anthony D. Smith, *National Identity*, Penguin Books, 1991, p. 11.

6. Relația dintre etnie și religie

Rădulescu-Motru a abordat deseori problematica implicării religiei în viața socială și națională. Încă din lucrarea *Cultura română și politicianismul* sublinia rolul important al Bisericii Ortodoxe în spiritualitatea românească: „Dacă astăzi suntem într-o unitate politică — și atâția câți suntem — apoi aceasta se datorește în primul rând Bisericii ortodoxe. Grație acestei biserici a fost cu putință să ieșim de sub atâtea influențe străine, fără ca sufletul nostru să fie prea profund atins"[108].

Peste ani, gânditorul revine la chestiunea Ortodoxiei, aducând noi elemente despre raportul dintre etnie și religie. A respins hotărât tentativa de a așeza elementul religios, recte Ortodoxia[109] la temelia națiunii și a statului național ceea ce-i va atrage critici, degenerate câteodată în invective din partea susținătorilor etnocrației, dintre aceștia detașându-se N. Crainic și D. Stăniloae. Răspunzând la o anchetă inițiată de revista „Tiparnița literară", Rădulescu-Motru afirma: „Aud vorbindu-se de ortodoxism. Se vorbea și înainte. Dar înainte se vorbea ca de o haină împrumutată. Astăzi Ortodoxia se consideră ca fiind țesută cu firea românului. Lăsați-mă să trăiesc liniștit în spiritualitatea eternă"[110], aserțiune care a primit replica fără echivoc a lui N. Crainic declarându-l pe Rădulescu-Motru drept anticreștin, antinaționalist, bezbojnic (ateu)[111].

---

[108] C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic și alte scrieri*, ed. cit., p. 65.

[109] Totuși în anul 1924, într-un interviu, Motru spunea: „Ortodoxismul nostru, cu toate insuficiențele lui culturale, a avut meritul de a ne fi menținut unitatea. Fără acest ortodoxism — așa îmbibat de superstiții cum era — noi am fi avut soarta Poloniei, care a fost sfâșiată spre a fi «ocrotită» (...). Ortodoxismul ne-a ținut, fie și vegetativ, întregi" (C. Rădulescu-Motru, *Mărturisiri*, ediție de Valeriu Râpeanu și Sanda Râpeanu, București, Editura Minerva, 1990, p. 156).

[110] Apud *Dreptul la memorie*, IV, ed. cit., p. 383.

[111] „Gândirea", 8, 1936, p. 377.

Motru nu acceptă exacerbarea elementului religios din rațiuni ce țin de spiritualitatea timpurilor moderne. El susține, însă nu cu claritate, diferența între integrarea religiei în structura etnică și crearea unui stat întemeiat pe ideologia religioasă. În acest sens concepe românismul, care „nu este nici xenofobism, nici ortodoxism, este un naționalism mai adâncit sau mai integralizat în cerințele vremii“[112].

Față de cele afirmate în anul 1904, în *Cultura română și politicianismul*, am putea vorbi de o schimbare în concepția lui Rădulescu-Motru privind relația dintre religie și etnic? Răspunsul nu este simplu. Oricum, el nu a negat niciodată apartenența românilor la ortodoxie, nu a minimalizat virtuțile sale spirituale, culturale și naționale. Însă el nu a acceptat fundamentalismul religios, cu deosebire clădirea unui stat pe valori religioase.

În epocă, și alte personalități au respins ideea statului ortodox, sesizând dificultățile ce ar decurge dintr-o asemenea situație. De pildă, M. Ralea scria: „Misticismul, cu formula lui românească recentă, ortodoxismul, suprimă comparațiile paralele, individualizările, contopind totul în neant“ iar „Românismul se învață prin europenism“[113] și nu prin apelul la ortodoxism. Pompiliu Constantinescu scria la rându-i: „ortodoxismul nu posedă în sine elanul vital de prelucrare și modelare a spiritului rasei. Lipsit de predispoziții mistice, spiritul rasei noastre nu și-a constituit din dogma religioasă o atitudine etică de rigoarea ideologiei catolice“[114].

În *Etnicul românesc*, Motru reia discuția despre raportul religiei cu etnicul, formulând ideea că religia nu poate înlătura sau substitui etnicul și, cu atât mai puțin, să accelereze ritmul de evoluție a unei etnii, teză ce poate fi judecată și ca replică la cea a sociologului german M. Weber despre impactul religiei

[112] C. Rădulescu-Motru, *Românismul*, ed. cit., p. 93.

[113] M. Ralea, *Precizări*, în *Dreptul la memorie*, IV, ed. cit., p. 318.

[114] Pompiliu Constantinescu, *Opere și autori*, în *Dreptul la memorie*, IV, ed. cit., p. 314.

protestante asupra modernizării economice și sociale a societăților occidentale.

Rădulescu-Motru delimitează în aceeași lucrare etnicul de creștinism: „El (creștinismul — *n.n.*) nu a venit ca să înlocuiască etnicul și să dea popoarelor fără cultură un mijloc miraculos de a se ridica la o cultură desăvârșită, ci a venit ca să purifice și să înnobileze etnicul existent al popoarelor ajunse la un anumit nivel de cultură". Înainte de apariția creștinismului „cultul religios de până aici era un produs etnic curat; el nu avea caracterul de universalitate pe care-l are eticul creștin. Eticul creștin pentru prima oară, deși condiționat în apariția sa, are totuși caracterul de universalitate, adică de comandament care depășește experiența istorică a omenirii".

Motru rămâne la nivelul generalităților în chestiunea discutată, ea fiind mult mai complexă și, tocmai de aceea, nu pot fi respinse *ab initio* unele dintre ideile reprezentanților Ortodoxiei. Numai pentru faptul de a fi pus în discuția publică această temă, deosebit de dificilă și sensibilă, este un merit ce se cuvine a fi consemnat. Nu s-a luat în seamă că, în condiții concrete, apartenența la religie este identică apartenenței etnice. Epoca noastră nu este scutită de experimente, de conflicte interetnice ce au la bază conflicte religioase, dovadă a existenței unei intercondiționări a etnicului cu religia.

Dincolo de discuțiile și polemicile pe seama Ortodoxiei, rămâne indubitabilă realitatea integratoare a acestei religii în spiritualitatea și particularitățile naționale românești, fără ca aceasta să însemne o identitate deplină cu etnicul românesc.

7. Naționalismul

În scrierile lui C. Rădulescu-Motru întâlnim dese referiri la naționalism. Începând cu studiul *Naționalismul. Cum se înțelege. Cum trebuie să se înțeleagă* și sfârșind cu *Revizuiri și adăogiri*... el a acordat o atenție specială acestui fenomen. Atitudinea și concepția sa despre naționalism cunosc o evoluție în raport de etapa istorică, dar, dincolo de asemenea variații, este

de observat o constanță în gândirea sa, și anume pledoaria pentru un naționalism moderat, tolerant, flexibil.

Înscris în orientarea ideatică a „Junimii", Motru are ca deviză preceptul maiorescian „naționalism în marginile adevărului". Este interesant că gânditorul și-a formulat concepția sa sistematică despre naționalism în discursul de recepție în Academia Română, intitulat *Andrei Bârseanu și naționalismul*, deci în cel mai înalt for științific a găsit de cuviință să abordeze problematica naționalismului.

În viziunea lui, naționalismul cunoaște o evoluție în conținutul și forma sa. În sens vechi, „naționalismul era un sentiment de conservare, el se dezvăluia sentimentului și realizarea lui era lăsată tot inspirației sentimentului; era impulsiv și subiectiv. Naționalismul nou, cel al viitorului, va fi o armă ofensivă: va fi calculat și obiectiv. Cel dintâi ia ființă din venerarea trecutului; cel de al doilea, din inteligența celor ce conduc treburile publice; cel dintâi se întreabă de unde suntem; cel de al doilea: încotro mergem"[115]. Naționalismul nu poate fi înțeles decât ca o convingere politică bazată pe știință. Se constată că și în cazul discutării naționalismului, Motru aplică cele două principii ale sale: analiza istorică prin care se recunosc virtuțile naționalismului și abordarea acestuia în raport de exigențele științei în epoca actuală. Pentru că, apreciază omul de știință, „În sufletul României de mâine nu pot trăi de-a valma balcanismul și influența Europei apusene; bizantinismul și idealismul"[116].

În lucrările sale există mai multe descrieri ale naționalistului. Într-un loc scrie: „Ultimul cuvânt în conducerea mișcării naționaliste îl va avea deci nu bineintenționatul, ci binepriceputul în ale adevărului"[117]. În altă parte: „Naționalist este cel care reușește prin exemplul muncii sale să unească pe cei care până atunci se considerau dezbinați"[118] sau: „Este naționalist acela

[115] Idem, *Andrei Bârseanu și naționalismul*, ed. cit., p. 14.
[116] *Ibidem*.
[117] *Ibidem*.
[118] Idem, *Personalismul energetic*, ed. cit., p. 630.

care punând în valoare afinitățile dintre pământ și suflet, a izbutit să deștepte în neamul său aptitudini de muncă și gândire“[119].

C. Rădulescu-Motru a delimitat spiritul patriotic de cel naționalist. Patriotismul este sentimentul de solidaritate și de atașament față de valorile naționale create în activitatea productivă, după cum ele însele trebuie să fie generatoare de comportamente productive. În acord cu concepția sa generală despre revoluția de la 1848, el a formulat teza că naționalismul excesiv ar fi de sorginte pașoptistă, vorbind, în consecință, de „anacronica spiritualitate a naționalismului pașoptist“ considerată a fi „astăzi principala piedică în calea însănătoșirii sufletești a neamului românesc“[120], ceea ce reprezenta la aproape 100 de ani de la desfășurarea revoluției pașoptiste o poziție conservatoare ce nu se justifica din moment ce întregul edificiu politic și instituțional românesc din deceniul trei al secolului nostru funcționa după standarde europene, prefigurate de pașoptiști.

Amintind conservatorismul lui Motru nu diminuăm valoarea criticii sale față de realitățile naționale. În studiul *Naționalismul* face o descriere a concepției lui N. Iorga și A. C. Cuza despre acest fenomen. Pare stranie referirea la marele istoric, dacă avem în vedere că acesta a adus grave acuze, asemănătoare celor formulate de Rădulescu-Motru, sistemului nostru instituțional modern, considerat de împrumut și lipsit de aderență la particularitățile sufletului românesc.

El a contrapus ideilor lui Iorga și A. C. Cuza gândirea eminesciană[121], afirmând: „adevăratul înțeles al naționalismului

[119] *Ibidem*.

[120] Idem, *Românismul*, ed. cit., p. 12.

[121] În anul 1939, în cuvântarea ținută la ședința solemnă a Academiei Române din 16 iunie, cu prilejul comemorării a cincizeci de ani de la moartea lui Eminescu, C. Rădulescu-Motru afirma: „Semnalăm îndeosebi contribuțiile d-nilor N. Iorga și A. C. Cuza care au reușit să popularizeze în cele mai îndepărtate unghere ale țării principiile naționalismului, arătând cât de mult aceste principii sunt sprijinite de concepțiile politice ale lui Eminescu“ („Convorbiri literare“, 6–9, 1939, p. 733). Este vizibilă o schimbare a poziției sale față de ideile celor doi preopinenți ai săi, criticate în anul 1909.

are ca premisă majoră adevărul enunțat de Eminescu: la civilizație nu se ajunge decât prin muncă". În același studiu *Naționalismul* totuși îi reproșează lui Eminescu, de pe poziții psihologiste, că nu a luat în seamă dispozițiile sufletești, care ar explica starea românilor, dincolo de orice influență a străinilor: „Căci dușmanii noștri nu sunt în afară de noi, ci sunt în noi înșine, și ei nu se numesc nici evrei, nici greci, nici bulgăroi cu ceafa groasă, nici nemți, ci se numesc lenea, minciuna, lipsa de rezistență față de ispita viciului, orgoliul copilăresc și multe alte asemenea slăbiciuni".

Motru caracteriza teza lui Eminescu despre muncă, factor determinant al oricărei civilizații, ca fiind neadâncită. Gânditorul nostru formulează obiecții la tezele eminesciene făcând o legătură mecanică între lecturile poetului (Buckle, de pildă) și ideile sale despre edificarea civilizației române moderne. El se pronunță asupra gândirii eminesciene numai în temeiul lecturii volumului I din *Scrieri politice și literare* de Eminescu, apărut în deceniul 1 al secolului al XX-lea, fatalmente incomplet și nerelevant pentru cunoașterea întregii sale viziuni, așa cum se profilează astăzi, după editarea operei integrale a poetului[122].

Motru a insistat de-a lungul vieții pe ideea că numai prin muncă se poate ridica poporul român și astfel se puteau înlătura trăsături negative cum sunt lipsa de disciplină și de finalizare a activității productive: „Cel ce muncește prosperă; cel ce nu muncește sau nu știe a munci, acela nu prosperă" afirma filosoful, teză valabilă în general, dar nu pot fi eludate, în abordarea acestei teme, condițiile și contextele muncii precum și motivațiile în muncă. De altfel, Rădulescu-Motru va introduce o nuanță mai târziu și anume că românul lucrează improvizat din cauză că statul îl determină să procedeze într-un asemenea mod.

[122] Cf. Constantin Schifirneț, *Civilizație modernă și națiune*, capitolul *Eminescu*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1996.

8. Etnopsihologie

Unul din scopurile lucrării *Etnicul românesc* este definirea etnopsihologiei. În viziunea lui C. Rădulescu-Motru, aceasta este o psihologie diferențială, deoarece se ocupă de studiul condițiilor de producere a conștiinței de comunitate a tipului etnic. În comparație cu alte psihologii de ramură, ea este considerată a fi un gen de psihologie generală: „Obiectul de cercetare al acestei științe consistă în descrierea și explicarea condițiilor prin care se întreține între membrii unui grup social conștiința comunității de origine, de limbă și de destin". Realitatea studiată de etnopsihologie este etnicitatea, adică procese și fenomene vii, concrete: „Știința etnicului este știința vieții sufletești a unei națiuni existente în viață, ca atare este știința unui suflet, iar nu știința unui organism mort".

Spre deosebire de sociologie care se ocupă de națiune privită ca un organism social în condiții identice, etnopsihologia studiază sufletul etnic așa cum se exprimă în conștiința de comunitate, conștiința națională și caracterul național. Constatăm însă o delimitare cam rigidă a acestei discipline față de antropologie, sociologie și etnografie. Omul de știință Motru nu a acceptat, surprinzător, interdisciplinaritatea studiului etnic. Aceasta explică, credem noi, evitarea sau neglijarea unor lucrări românești semnate de Ibrăileanu, Iorga, Blaga, Ralea, Drăghicescu, M. Eliade, N. Petrescu. Recursul la idei ce aparțin grupului său de gândire este vizibil în *Etnicul românesc*, poate mai mult ca în orice scriere a sa.

După cum spune Motru, etnopsihologul nu este un empirist, ci un cercetător preocupat de explicarea condițiilor și corespondențelor dintre conștiința de comunitate a grupului cu contextele de dezvoltare. El „trebuie să propună măsuri de îndreptare, ca o consecință a cercetărilor", iar în acest mod devine un „reformator social". Rădulescu-Motru discută despre un model de cercetător implicat în viața socială, la fel cum D. Gusti a teoretizat și a aplicat principiile cercetării-acțiune.

9. Ecoul cărții

Despre această lucrare s-a scris în publicațiile timpului[123], însă în majoritatea dintre ele analiza a fost mai mult convențională. Interesant este că multe dintre cronici au fost publicate de reviste în numerele ianuarie-februarie 1943, când C. Rădulescu-Motru împlinea vârsta de 75 de ani. În revista „Saeculum", recenzia apărea în numărul din septembrie 1943, deci după ce filosoful publicase în luna iulie a aceluiași an articolul *Ofensiva contra filosofiei științifice*, și evident, analiza cărții a fost negativă și cu etichetări („oportunist", de pildă). Singura cronică extinsă (8 pagini) este cea semnată de Eugeniu Sperantia, cunoscut exeget al operei filosofului român, în care se subliniază că *Etnicul românesc* este un document al timpului, „fiind cea mai dinamică dintre cărțile lui C. Rădulescu-Motru".

Ce obiecții i s-au adus, atâtea câte au fost? O bună parte dintre recenzenți s-au referit la teza despre conștiința comunității de destin. De pildă, Al. Procopovici oberva că dacă destinul nu are hotar, așa cum susține Motru, atunci acesta nu poate fi un aspect caracteristic pentru etnic. Sunt popoare care nu au origine comună, nici limbă comună dar au conștiința unui destin comun, fiind dată ca exemplu Elveția. Ștefan Zisulescu nu este de acord cu ideea despre ordinea de succesiune a celor trei tipuri de etnic. Dimpotrivă, conștiința comunității de destin precede conștiința comunității de limbă, deoarece ea nu este de dată

---

[123] Ne-am oprit la recenziile apărute în reviste din care am reținut: Gavrilă Iacoș, *Baza filosofică a etnopsihologiei*, „Revista Fundațiilor Regale", februarie 1943; Al. C. Ionescu, *Etnicul românesc*, „Convorbiri literare", februarie 1943; Al. Procopovici, *Etnicul românesc*, „Luceafărul", februarie 1943; Eugeniu Speranția, *Glose la Etnicul românesc*, „Transilvania", ianuarie 1943; Ștefan Zissulescu, *Etnicul românesc*, „Gândirea", februarie 1943; C. Grofșoreanu, *Etnicul românesc*, „Revista Institutului Social-Român Banat Crișana", septembrie — octombrie 1942; Dimitrie Iamandi, *D-l prof. C. Rădulescu-Motru și Etnicul românesc*, „Preocupări literare", nr. 12, 1942; Ștefania Sorescu, *Etnicul românesc*, „Analele de Psihologie", 1942; Gh. Pavelescu, *Etnicul românesc*, „Saeculum", septembrie-octombrie 1943.

recentă, cum crede C. Rădulescu-Motru. Același autor a apreciat că cele trei tipuri de etnic coexistă dar în funcție de condiții istorice predomină unul dintre ele. Totul depinde de circumstanțele istorice prin care trece un popor.

În exegeza postbelică, nu prea extinsă, consacrată filosofului român, lucrarea *Etnicul românesc* nu a fost analizată, probabil, și datorită dificultăților ridicate de problematică și de ideile vehiculate, neagreate oficial până în anul 1989.

C. Rădulescu-Motru a recunoscut că tezele din volumul *Etnicul românesc* nu au fost înțelese și lucrarea „n-a avut succesul pe care-l așteptam", „nu și-a atins scopul"[124]. Și-a asumat eșecul deoarece, așa cum el a scris, nu a explicat îndeajuns cum destinul asumat prin o voință eroică generează un etnic nou. A fost convins că în viitor concepția sa va fi altfel judecată: „În schimb, sunt mulțumit că am expus un adevăr istoric (crearea unei comunități europene — *n.n.*), care mai târziu va fi recunoscut de toată lumea"[125].

Așadar, ultima lucrare de amploare a gânditorului român i-a adus insatisfacții, în loc să fie ceea ce și-a dorit, un îndreptar pentru opinia publică românească în chestiunea opțiunii României în contextul războiului.

Sinteza finală a principalelor teze despre etnic desprinse din investigația întreprinsă în acest studiu argumentează originalitatea viziunii filosofului român asupra unei tematici dificile, cu o multitudine de consecințe teoretice și practice.

[124] „Cititorii n-au sesizat înțelesul pe care-l are destinul în momentele actuale ale vieții noastre istorice (...). Legătura pe care o puneam eu între hotărârea luată astăzi cu voința conștientă de a fi în alianță cu poporul german (care salvează viitorul Europei de pericolul bolșevic) și destinul pe care ni-l cucerim de aci înainte, n-a fost mai deloc înțeleasă. Vina este desigur a mea. N-am insistat îndestul asupra destinului în înțelesul de drum nou istoric, cucerit prin voință eroică; am trecut prea repede asupra condițiilor sufletești și istorice care fac dintr-o hotărâre istorică, luată în momente tragice, generator de etnic nou, de un etnic fundat pe destin" (Revizuiri..., caiet 8, p. 1107).

[125] *Ibidem*.

1. Etnicul este o dimensiune universală a umanității. El aparține oricărei comunități naționale, indiferent de nivelul de dezvoltare socială și economică, prin urmare, etnicul este un fapt psihologic și social viu. În acest sens, a interpretat procesul rezultat din raporturile dintre grupuri etnice ca fenomen de etnicitate;

2. Viziunea asupra etnicului este evoluționistă, uneori restrictivă; modernizarea etnicului este concepută prin exigențe conservatoare;

3. Cunoașterea sensului evoluției proceselor etnice și naționale include ideea dezvoltării relațiilor dintre națiuni într-o structură de comunitate europeană, căreia să i se conceadă misiunea conservării valorilor, a naționalității și a identității naționale. Raportul dintre național și europenism l-a conceput ca pe unul de egalitate, și nu ierarhic. Un popor contribuie la dezvoltarea umanității numai prin păstrarea originalității sale. Motru nu a dizolvat naționalul într-o realitate supranațională, dar nu a exagerat unicitatea naționalului;

4. Analiza etnicului integrează principiul metodologic: valorizarea virtuților istorice ale etnicului românesc și demonstrarea necesității adecvării sau a schimbării psihologiei etnice la cerințele dezvoltării moderne;

5. Studiul psihologic al etnicului este explicativ, dar și normativ având ca țel reformarea societății. Națiunea română poate progresa numai prin activități transformatoare ce au la bază studiul științific al realității românești;

6. Este prefigurat un nou naționalism, definit prin conștiința de comunitate, care condiționează actele societății spre unitate și continuitate. Românismul este etnicul românesc, generat de specificul poporului român conexat la condițiile istorice ale Europei.

Cartea *Etnicul românesc* se vrea mai mult decât o investigație teoretică. Ea urmărește cerințe practice. Înainte de orice, este afirmată ideea adaptării oricărei activități la etnicul românesc. Oricum? Motru este foarte clar și ferm: se impune spirit critic în atitudinea față de etnic. Nu tot ce ține de etnic este necesar a fi dezvoltat, ci numai ce este valoare. Spiritualitatea

pentru care el pledează este una axiologică, iar schimbarea produsă în etnic să vizeze doar acest plan valoric.

Lucrarea *Etnicul românesc* este un punct de referință în domeniu, ea analizând idei moderne și actuale, distingându-se și ca o viziune originală asupra etnicului. C. Rădulescu-Motru a sperat ca lucrarea să aibă impact direct cu cititorul obișnuit. Destinul a fost să fie altul: o contribuție importantă la studiul problematicii complexe a etnicului, la cunoașterea națiunii române.

Partea a II-a

NAȚIUNE ȘI STAT

AUREL C. POPOVICI DESPRE ORGANIZAREA STATALĂ FEDERALISTĂ A NAȚIUNILOR

1. Ideea federalistă în scrierile lui A. C. Popovici

Federalizarea Imperiului habsburgic este o idee esențială a gândirii politice și sociologice a lui Aurel C. Popovici. Cartea sa din anul 1906, *Die vereinigten Staaten von Gross-Österreich*, vine să încununeze o activitate îndelungată de meditație, documentare și analiză a problemei federalismului. Într-un caiet de note din anul 1891 el își propunea să aprofundeze două teme: „Imperiul Austriei federale pentru existența poporului român", „Federalismul din punct de vedere al principiilor liberale"[126]. Subiectul despre federalism nu este fortuit prezent în opera și gândirea sa. Aurel C. Popovici a fost preocupat permanent de această idee, consacrându-i, prin studiu și acțiune practică, o bună parte din viață și a dorit a fi un cicerone în cunoașterea federalismului.

Pentru prima oară este expusă viziunea sa despre federalism în celebra *Replică*, de fapt, *Chestiunea română în Transilvania și Ungaria. Replica junimii academice române din Transilvania și Ungaria la Răspunsul dat de junimea maghiară Memoriului studenților universitari din România*. În acest document, al cărui autor incontestabil este, politologul român afirmă necesitatea federalismului ca soluție pentru rezolvarea problemelor națio-

---

[126] Cf. J. C. Dragan, *Aurel C. Popovici, l'européiste*, în *Aurel C. Popovici*, Fondations Européenne Dragan, 1977, p. 29.

nalităților. Nu a uitat să amintească memoriul prezentat de români împăratului la Olmuz, în 25 februarie 1849, în care se arăta că poporul român din Transilvania, Ungaria și Bucovina cerea „o constituțiune pe temeiul principiilor federale", pentru că numai în acest fel s-ar fi putut răspunde doleanțelor românilor din aceste teritorii: unirea tuturor românilor într-o singură națiune autonomă, ca parte integrantă a imperiului; o administrare națională autonomă politică și ecleziastică; introducerea limbii române în toate activitățile ce privesc pe români; alegerea unui Senat român; reprezentare a națiunii române în Parlamentul Austriei, proporțional cu numărul de locuitori și existența unui reprezentant român în guvernul imperial. În acest document originează gândirea lui Popovici despre federalizarea imperiului. *Replica* este gândită în temeiul principiului naționalităților, apreciat ca esențial în constituirea statelor naționale: „Intima natură a principiului naționalităților este momentul alcătuitor de stat, de aceea și vedem că toate stăruințele națiunilor se mișcă în acest sens"[127].

Evoluția principiului naționalităților conduce inevitabil spre câștigarea independenței naționale, ceea ce se va întâmpla cu poporul român din Transilvania și Ungaria. Exista un sentiment daco-român generat de însăși politica guvernului maghiar lipsită de orice înțelegere față de drepturile românilor: „Negreșit, dacă masele mari ale poporului român ar fi întrebate că dori-ar ele sau nu unitatea lor politică cu România într-un singur stat, desigur ar răspunde că ar dori-o, și noi am afirma un neadevăr, o absurditate, dacă am tăgădui aceasta"[128], formulare fără echivoc a ideii unității românilor în cadrul unui stat național. O aspirație pe care Popovici nu o poate nega. În același timp, el a perceput dificultățile, unele insurmontabile în acel timp, în înfăptuirea acelor idealuri și, de aceea, se îndreaptă către o soluție benefică în primul rând pentru românii din imperiu. Teoretizarea conceptului de Austrie Mare are ca scop argumentarea

[127] Aurel C. Popovici, *Replica*, p. 4.
[128] *Ibidem*, p. 144.

necesității unei forme statale a Imperiului habsburgic care să asigure evoluția autonomă a națiunii românești și a celorlalte națiuni.

Motivația lui Popovici privind organizarea imperiului habsburgic pe baze federale avea în vedere pericolul reprezentat de populațiile slave ce tindeau să se asocieze cu Rusia și astfel dominau Europa: „în contra acestei primejdii nu poate fi un scut mai puternic decât o federalizată monarhie habsburgică“[129].

Din unghiul de analiză a chestiunii naționale, *Replica* aduce o viziune nouă prin teza referitoare la diferența dintre dreptul istoric și dreptul etnic. În definirea națiunii el pune accent pe conștiința națională, superioară celei istorice. Aceasta este premisa analizei lui despre problematica națională în lucrările *Statele Unite ale Austriei Mari* (1906), *Naționalism sau democrație* (1910). El a apreciat că despre națiune trebuie să se discute concret conform firii și trebuințelor adevărate ale poporului.

Se cuvine să amintim că ideea federalistă a fost, implicit, prezentă și în *Memorandumul* din anul 1892, în care se cerea „ca sistemul de guvernare să fie reformat în patria noastră, astfel ca să se asigure drepturile odată câștigate și să se țină seama de interesele legitime ale tuturor popoarelor ce compun statul ungar poliglot... să se ia cât mai curând inițiativa pentru asocierea internă a popoarelor“[130].

Deși Popovici a remarcat năzuința românilor de a se uni împreună într-un singur stat, el a crezut în ideea federalismului, căutând să atragă de partea sa pe români, să-i convingă de viabilitatea ei. Corespondența sa face referiri la federalism[131]. De pildă într-o scrisoare adresată episcopului Roman Ciorogariu

---

129 Idem, p. 154.

130 Cf. Vasile Netea, *Istoria Memorandului românilor din Transilvania și Ungaria*, Fundația Regele Mihai, 1947, p. 142–143.

131 Într-o scrisoare (sept. 1892) către S. Albini, Popovici menționează un articol al său în care „pleda pe față pentru federalism pe baza hotarelor naționale“ (Cf. Biblioteca Academiei Române, Fond Manuscrise, în continuare B. A. R., Msse, A. C. Popovici, *Corespondență*).

în anul 1897 spunea: „Am avut întotdeauna convingerea că punctul de gravitate al soluționării noastre stă nu în partidele de aici, la Viena, și, până la un punct, în vodă... Iată de ce strig de la 1890 și până astăzi, fără încetare, acțiuni sistematice acasă și propagandă sistematică în străinătate. Tăria noastră reală e, cel puțin până putem ajunge la deznodământ, în noi înșine și în coaliția celor de o seamă cu noi din împărăție. Noi să fim uniți federaliștii, și fi sigur că atunci au să ne sprijinească și cei de aici în mod real. Nu trebuia oare să zbierăm noi sistematic că *abolirea dualismului se impune și se impune federalizarea întregului imperiu pe baza delimitării naționale* (*subl. ns*)"[132]. Convingerea sa a fost că rezolvarea problemei naționale a românilor din afara granițelor Regatului român este posibilă numai în cadrul imperiului habsburgic federalizat, pentru că în acest fel toate națiunile componente ar fi autonome și s-ar asocia între ele.

Pentru a reuși în efortul său de federalizare a imperiului, Popovici a activat în Partidul Național Român, fiind preocupat ca formațiunea politică a românilor din Transilvania să militeze pentru această acțiune. În disputa dintre bătrâni și tineri, Popovici trece de partea lui Ion Rațiu interesat, după desființarea partidului de către autoritățile maghiare, să-l reînființeze. El a refuzat să fie de partea tribuniștilor preocupați de atragerea maselor românești și a opiniei publice internaționale în acțiunea de conștientizare a problemei românești[133]. Pentru înfăptuirea ideilor sale despre federalizare o asemenea atitudine i se părea analistului ca primejdioasă.

A. C. Popovici este un politician legitimist, adică el a luptat pentru realizarea idealurilor lui doctrinare în cadrul strict legal, deși a fost condamnat de justiția maghiară, sentință de care scapă,

---

[132] Roman Ciorogariu *Studii și documente*, prefață de P. S. Episcop Vasile Coman, Oradea, 1981, p. 414.

[133] A. C. Popovici, *Dezvălirea trădării naționale*, „Tribuna", nr. 47/48 1896, cf. D. Vatamaniuc, *Ioan Slavici și lumea prin care a trecut*, Editura Academiei, 1968, pp. 394–395.

refugiindu-se în România. Acțiunea Partidului Național Român este concepută în relație cu evoluția imperiului și atitudinea împăratului. Până la declanșarea primului război mondial, Popovici a militat pentru menținerea imperiului, și considera că nu trebuia întreprins nimic de natură să primejduiască structura statală existentă.

Semnificativă este opoziția lui față de situația de după alegerile parlamentare din anul 1910. Partidul Național Român neobținând un număr acceptabil de locuri, ceea ce a generat un val de critici din partea tinerilor, numiți și oțeliți. Aceștia reproșau conducătorilor partidului că folosesc o tactică ineficientă, — tratative și înțelegere cu cercuri imperiale sau cu guvernul maghiar —, în loc să militeze pentru autodeterminare, pentru unirea cu România. Popovici i-a atacat violent pe tinerii oțeliți.

Atitudinea lui Popovici este contradictorie. El a fost un legitimist, un apărător al sistemului imperial în care credea cu tărie, dar nu înlătura alternativa unirii românilor transilvăneni cu România. Într-o scrisoare către A. C. Cuza se confensa: „Toți se tem că dacă am dobândi o situație națională potrivită peste munți am tinde să spargem Imperiul habsburgic spre a ne uni cu Țara. E cea mai teribilă piedică pentru noi"[134]. Transpare aici o idee, doar implicit exprimată în cărțile lui: modelul atractiv reprezentat de Regatul României pentru românii din afara granițelor. Politologul român a intuit rolul jucat de statul român în întărirea conștiinței naționale a tuturor românilor și a aspirației de a se constitui într-o formațiune statală aceeași pentru toți. Într-adevăr, pentru planurile sale de federalizare a Austriei, conștiința apartenenței românilor la același stat constituia un obstacol important, dovedindu-se în acest fel neviabilitatea acestora.

Pe de altă parte, Popovici s-a manifestat ca un luptător, ca activist al mișcării românilor din Transilvania și Ungaria. În corespondența cu S. Albini solicita organizarea de mitinguri,

---

[134] B. A. R. Msse, *A. C. Popovici către A. C. Cuza*, 15 martie 1906.

proteste, acțiuni intense de propagandă[135], ceea ce, evident, contrasta cu legitimismul său. Explicația acestui tip de comportament stă în situația specială a românilor ardeleni — aparțineau unei națiuni lipsite de drepturi politice.

2. Idei precursoare

Este absolut necesară prezentarea succintă a tezelor despre federalism, afirmate înainte de Popovici. A existat în secolul al XIX-lea preocuparea pentru găsirea oricărei soluții adecvate privind situația particulară a provinciilor românești, datorită învecinării lor cu trei imperii.

S-au emis diverse formule de federații sau confederații din care urmau să facă parte și românii. Multe dintre ele vizau o federație a statelor dunărene, acest mare fluviu european reprezentând axa în jurul căreia s-ar fi putut constitui noua formă statală. A existat ideea unei federații româno-maghiare, ca posibilă soluție de rezolvare a problemei naționale în teritoriile locuite de românii din Transilvania și Ungaria. Un partizan al acestei idei a fost Simion Bărnuțiu. Un alt pașoptist, D. Brătianu a propus guvernului maghiar un proiect asemănător[136].

Un punct de vedere federalist a susținut Ion Maiorescu în memoriul înaintat Dietei de la Frankfurt, în plină desfășurare a evenimentelor revoluționare din anul 1848. În calitatea sa de reprezentant al guvernului provizoriu român, el a transmis guvernului german două memorii, prin care se propunea realizarea unei federații dunărene, cu o cuprindere de la țărmurile Mării Baltice până la cele ale Mării Negre incluzând și pe români și unguri. Așa cum vom constata și la Popovici, Ion Maiorescu argumenta necesitatea unei federații sub conducerea Germaniei din cauza primejdiei posibile de constituire a unei federații slave. Omul politic român o spunea foarte clar: „O astfel de

---

135 Idem *A. C. Popovici către S. Albini*, septembrie 1892.

136 Vezi: George Ciorănescu, *Românii și ideea federalistă*, Editura Enciclopedică, 1997, p. 8.

Ungarie, legată prin alianță ofensivă și defensivă, cu România și alipite amândouă de Germania printr-o legătură de stat cum am propus, înlătură pericolul panslavismului, asigură Răsăritului Europei și câștigă Germaniei o influență necesară ce i se cuvine până la Marea Neagră"[137].

Planuri federaliste au gândit și au redactat revoluționarii pașoptiști în exil. De pildă, Bălcescu a elaborat un proiect *Staturile Unite ale Dunării*, o federație întemeiată pe baza principiului egalității națiunilor alcătuitoare[138]. Fiecare națiune recunoscută ca entitate de sine stătătoare (română, maghiară și slavă) trebuia să administreze treburile interne, cultele, justiția, finanțele și instrucția publică. Guvernul federal nu avea nici o putere în aceste domenii. Federația urma să aibă competențe în politica externă, apărarea teritoriului, problemele comerciale și financiare de interes general. Adunarea centrală federalistă ar fi urmat să fie formată din 150 de deputați, câte 50 pentru fiecare națiune. Bălcescu includea în acest proiect de federație și Principatele Române. Mobilul activității marelui revoluționar pentru impunerea ideii federaliste, îl constituia realizarea unității naționale a românilor. Asemenea lui Popovici, el a întrezărit refuzul maghiarilor de a accepta constituirea unei federații dunărene în care românii ar fi trăit autonom.

Un militant deosebit de activ pentru propagarea și susținerea ideii federaliste a fost D. Brătianu, considerat „drept unul dintre cei mai interesanți luptători federaliști români ai epocii"[139]. Fratele lui Ion Brătianu a transmis la 11 septembrie 1851 un răspuns al Comitetului Național Român la Manifestul central democratic european dominat de ideile revoluționarului italian Mazzini. Regăsim aici ideea constant românească de-a lungul istoriei moderne a statului român: asocierea la structuri europene cu respectarea unei condiții esențiale: respectul pentru libertatea fiecărei națiuni „Confederația dunăreană, ori dacă se preferă

[137] Idem, p. 15–16.
[138] Idem, p. 32.
[139] Idem, p. 43.

strânsa alianță a popoarelor de la Dunăre, nu va fi o societate universală, un consorțiu al tuturor bunurilor. În asociația noastră fiecare asociat va continua să se bucure de libera dispunere de averea sa și nu va fi angajat decât cu o parte a sa. Fiecare își va păstra individualitatea și acțiunea“[140].

Popovici se înscrie într-o tradiție românească privind federalizarea europeană, dar cu excepția referirilor la Ion Maiorescu, în scrierile sale nu sunt menționați alți autori români, fapt explicabil, probabil, prin circulația restrânsă a ideilor despre federalism în arealul românesc dominat de teza unității tuturor românilor într-un stat național independent.

Politologul român a avut precursori în ce privește federalizarea Imperiului habsburgic, dintre care amintim pe Frantisek Palacky, istoric ceh și Adolf Fischhoff, filosof austriac. Palacky a propus în anul 1849, în plină vâltoare a evenimentelor revoluționare ce cuprinseseră Imperiul habsburgic, formarea a opt entități politice naționale, ca părți constitutive ale statului austriac: Austria germană, inclusiv părțile germane ale Boemiei și Moraviei; Austria cehă și Slovacia; Austria poloneză; Austria ruteană, inclusiv o parte a Bucovinei și Ungariei locuite de ruteni; Austria românească, care include Transilvania și teritoriile locuite de români din Ungaria și Bucovina; Austria maghiară; Austria italiană. În viziunea istoricului ceh, noul stat federal trebuia să asigure egalitate reală în drepturi tuturor naționalităților[141]. Planul lui Palacky apărea în contextul trezirii conștiinței naționale a popoarelor din Imperiul habsburgic, el venind în întâmpinarea aspirațiilor de autonomie în cadrul cooperării federale, concomitent cu manifestarea loialismului față de împărat. Autorul proiectului avea în vedere, în primul rând, situația națiunii cehe, puțin numeroasă, motiv pentru care aprecia că aceasta nu ar fi putut forma un stat independent ceh. Federalizarea Austriei ar fi fost oportună pentru poporul său.

140 Idem, p. 42.

141 Cf. Constantin Graur, *Cu privire la Franz-Ferdinand*, Ed. Adevărul, 1935, p. 196.

Adolf Fischhoff a susținut ideea egalității între popoarele imperiului, teză pe care Popovici o va dezvolta în cartea sa, reținând formularea filosofului austriac: „căci ceea ce este unitatea poporului pentru un stat național este unitatea popoarelor pentru un stat cu naționalități".

3. Principiul naționalităților și federalismul

Lucrarea *Stat și națiune* a lui Popovici este una dintre analizele cele mai avizate asupra naționalității. În opera sa această temă a fost abordată în două scrieri de dimensiuni mai mici: *Principiul de naționalitate* și *Cestiunea naționalităților și modurile soluțiunii sale în Ungaria*, ambele apărute în anul 1894, în care afirmă teza sa despre conștiința națională ca element distinctiv al oricărei națiuni[142], precum și diferența între dreptul istoric și dreptul etnic, acesta din urmă fiind considerat adecvat pentru situația naționalităților din Imperiul habsburgic.

În *Stat și națiune*, el reia discuția despre naționalități văzută în contextul real al monarhiei austro-ungare. În acord cu doctrine ale timpului său, cu deosebire cele aparținând lui H. S. Chamberlain, Gobineau, Otto Ammon, Gustave le Bon, elaborează o concepție despre constituirea și evoluția națiunii. Nefiind scutit de anumite accente biologiste, viziunea lui Popovici reflectă nivelul atins de științele etnologice în timpul său. Cu o bună cunoaștere a acestora, el caută să aplice idei științifice la problematica specifică a naționalităților. El a urmărit, de fapt, să dovedească omogenitatea grupurilor naționale din statul austro-ungar.

Cartea lui este o investigație a proceselor de asimilare în cadrul relațiilor interetnice — tentativă singulară în spațiul românesc, și printre puținele în știința europeană. Constatând acțiunea sistematică a maghiarilor de asimilare a popoarelor înglobate în Ungaria, analistul studiază fenomenul desprinzând

---

[142] Vezi studiul nostru: *Aurel C. Popovici: un punct de vedere conservator despre națiune*, inclus în acest volum.

particularitățile lui și punând în lumină metodele folosite. Cartea sa este o lucrare fundamentală despre sociologia, antropologia și politica de asimilare. Cauza principală a asimilării Popovici o vede în caracterul excesiv centralizat al statului. În acest fel s-ar justifica de către guvernanții maghiari caracterul național al statului lor, în pofida evidenței — existența mai multor naționalități în cuprinsul lui. Metoda principală este acțiunea de maghiarizare și nicidecum asimilarea naturală, prin voința proprie a naționalităților. Este ceea ce în studiile de etnosociologie se numește asimilare forțată a unor grupuri etnice de către un alt grup etnic. În cazul discutat a avut loc o asimilare forțată în cadrul unei politici de asimilare aplicată consecvent după instaurarea regimului dualist în anul 1867.

Popovici pune problema modului cum concep maghiarii procesul asimilării: „Concepția lor era foarte simplă. Ei și-au închipuit că națiunile care trăiesc în Ungaria sunt *încă primitive* (*subl. ns*) și că transformarea lor etnică nu poate întâmpina prea mari dificultăți. De unde se vede că conducătorii politicii maghiare nu cunosc naționalitățile care trăiesc în Ungaria"[143]. Autorul a sesizat un aspect fundamental al procesului de asimilare: conștiința superiorității unui grup etnic în raport de acelea cu care conviețuiește. Nu discutăm toate dimensiunile asimilării etnice, dar merită reținută această idee a lui Popovici cu privire la decalajul între asimilatori și asimilați. Conducătorii maghiari de atunci trăiau cu iluzia forței lor de încorporare a unor grupuri naționale în etnia maghiară. Lucrarea lui Popovici este o demonstrație teoretică și practică a falsității unui asemenea mod de a gândi al elitei maghiare. Argumentația sa face permanent apel la comparația etniei maghiare cu etnia germană, ultima apreciată de el ca fiind superioară și deci îndrituită să decidă în Imperiul austro-ungar. Autorul remarcă, pe bună dreptate, atitudinea contradictorie a clasei conducătoare maghiare — adversitatea față

[143] Citatele care nu fac trimitere sunt din lucrarea lui Aurel C. Popovici, *Stat și națiune. Statele-Unite ale Austriei Mari*, traducere P. Pandrea, Editura Albatros, 1997.

de tendințele de germanizare exercitate asupra etniei maghiare și apelul la aceleași modalități în acțiunea ei de maghiarizare a altor naționalități. Popovici atrage atenția asupra unui principiu în relațiile interetnice: nu poți impune altui popor ceea ce ție nu-ți convine când alt popor caută să te asimileze: „Într-o luptă deschisă însă nu i se poate impune nici unui popor de pe lume o limbă străină și o conștiință națională străină și dușmănoasă lui, pe care el o combate în mod permanent".

Din acest unghi de vedere discută problema încrucișării raselor, cale de înfăptuire a asimilării etnice. Urmărind dovedirea omogenității etnice, exegetul argumentează, uneori excesiv, implicațiile negative ale procesului de amalgamare etnică, în special degradarea etnică. Nici în acest studiu Popovici nu respinge virtuțile amestecului etnic, idee pe care o dezvoltă amplu în cartea sa *Naționalism sau democrație* apărută în anul 1910, cu o exprimare mult mai realistă.

Demonstrația lui Popovici se axează pe reliefarea eșecului politicii de maghiarizare, subliniind că nu s-a putut crea un stat național maghiar. Cauza rezidă în capacitatea naționalităților de a rezista la asimilare: „Naționalitățile din Ungaria nu sunt niște rămășițe de popoare decăzute și care, din punct de vedere al conștiinței naționale, sunt indiferente. Dimpotrivă, ele sunt națiuni tinere, având tendința să se ridice, iar unele având în spatele lor state naționale independente, ca, de pildă, românii și sârbii, sau, în tovărășie de neam puternici, cum sunt cehii pentru slovaci".

Popovici a discutat despre națiune ca realitate actuală iar trecutul ei este luat în considerare numai în măsura în care este oportun prezentului. Drept consecință, naționalitățile din Ungaria sunt realități vii, dinamice, iar în cazul românilor ele au deja un model de stat spre care, în mod sigur, se îndreaptă. Ideea că românii au o formă de stat este benefică, ea fiind pentru toți românii un catalizator în acțiunea și aspirația lor de emancipare națională și, deci, de autonomie.

Dualismul a generat, după Popovici, dorința claselor conducătoare maghiare de a realiza omogenizarea națională și nu,

așa cum s-ar fi așteptat celelalte naționalități nemaghiare, la o întărire a autonomiei fiecărui grup național. Singura națiune câștigătoare în urma actului de la 1867 a fost cea maghiară, iar Austria a fost acuzată că „face oficiul de jandarm în slujba politicii de maghiarizare. Maghiarii n-ar fi îndrăznit niciodată să răpească naționalităților drepturile lor dacă nu s-ar fi sprijinit pe forța militară a Austriei", teză de mare actualitate. Din rațiuni geopolitice sau economice, în anumite contexte, state puternice intervin în favoarea altora cu o forță economică sau militară slabă, pentru a le sprijini în tendința lor de dominare a altor popoare. În raporturile internaționale există asemenea înțelegeri, am spune aranjamente, în detrimentul altor națiuni sau state. Cu luciditate, Popovici a sesizat o latură esențială în raporturile dintre state interesate în realizarea unor scopuri. De aceea, dualismul este apreciat ca factorul decisiv în manifestarea comportamentului arogant al maghiarilor față de națiunile nemaghiare.

O asemenea formă de organizare statală s-a dovedit neviabilă. Lipsa unui guvern central puternic, a unui parlament și a unui aparat de justiție al imperiului a condus la funcționarea paralelă a celor două componente ale monarhiei habsburgice. Popovici se înscrie în rândul analiștilor lucizi ai stărilor de lucruri din imperiu, avertizând asupra dispariției inevitabile a acestui stat dacă nu se introduc structuri instituționale și norme de drept constituțional care să-l restructureze, oferind drepturi naționalităților conforme cu cerințele principiului naționalităților, principiu modern impus de mișcările de constituire a statelor naționale europene.

4. Federalismul — soluție pentru salvarea Imperiului habsburgic

Depășirea stărilor create de formula statală „bastardă", dualismul, ar putea fi făcută prin organizarea federală a monarhiei habsburgice. Ideea nu-i aparține numai lui. Numeroși istorici, sociologi austrieci și străini, menționând doar câțiva: K. Renner, Emil de Lavelaye, Saint-Renée Tailandier, Louis de Fur,

A. J. Dubs au abordat chestiunea, existând interes pentru restructurarea imperiului, în scopul menținerii lui pentru asigurarea echilibrului european.

Gânditorul român face referire la autorii de mai sus tocmai pentru a se justifica, subliniind astfel înscrierea concepției sale într-o linie doctrinară europeană. Situația Imperiului habsburgic era una europeană, de aceea soluționarea gravelor probleme legate de mișcările naționale viza formula federalismului. Popovici judecă federalismul ca proiectul cel mai eficient care, în acel moment, putea așeza structurile statale din imperiu pe principiul naționalităților: „adevărata ființă a acestui principiu, aplicat la noi — nu este separatismul, nici iredentismul, ci tendința popoarelor, odată trezite, la conștiință, *să formeze individualități politice autonome, pe teritoriile lor naționale*, înlăuntrul monarhiei noastre".

Federalismul nu înseamnă o modificare formală simplă, ci reformarea întregii monarhii pentru a deveni adaptabilă la o nouă formă de stat „care să poată garanta că nici o naționalitate nu va fi amenințată, împiedicată sau jignită în viața ei național-politică, în dezvoltarea ei particulară, în mândria ei națională, într-un cuvânt — în felul ei de a simți și trăi". Nu este greu de sesizat aspirația politologului spre afirmarea independenței fiecărei națiuni din imperiu. Federalismul este o formă de reunire sau asociere de state naționale independente ca „individualități național-constituționale, în cadrul Imperiului habsburgic". Asemenea revendicări, spune Popovici, nu sunt noi. Ceea ce face el, nu este altceva decât reluarea unor cerințe exprimate de-a lungul timpului de către românii din Transilvania și Bucovina. El subliniază necesitatea ca toate naționalitățile să fie organizate pe teritoriul lor ca state naționale, dar, „în mod firesc, atât de strâns și indisolubil legate, încât nici să le treacă prin minte să graviteze în afara hotarelor lor". Mecanismul asupra căruia el stăruie, este cel al asigurării egalității în drepturi și datorii pentru toate naționalitățile din imperiu, evident, în strânsă legătură cu monarhia — elementul unificator.

Statul federal este o structură de organizare asupra întregului teritoriu al imperiului. Coeziunea și forța sunt determinate de guvernul central, parlamentul central rezultat din alegeri directe, o jurisdicție unică. Există probleme comune tuturor statelor integrate în federație pentru a căror rezolvare statul federal dispune de autoritate legislativă, de putere executivă (guvernul federal), de tribunale federale, și anumiți funcționari federali: „Ca urmare a unei asemenea situații, puterea centrală nu depinde de voința statelor, ci de voința întregii populațiuni, exact ca într-un stat unitar tipic. Și acest lucru este hotărâtor!". La fel se întâmplă cu parlamentul, alcătuit din deputați aleși prin alegeri directe: „În acest chip, federația vine pretutindeni în contact direct cu populația din întreg cuprinsul imperiului". Reiese din această scurtă prezentare a ideilor lui Popovici existența a două structuri statale paralele: statul național și statul federal. Primul respectă forma de organizare a vieții sociale și politice a unui grup național, cel de al doilea se constituie ca un mod de administrare a treburilor mai multor națiuni. Cum este condus un popor de către un stat federal? Există aspecte specifice fiecărei națiuni, acestea fiind de competența statului național, și sunt chestiuni general-umane ce țin de voința tuturor indivizilor dintr-un stat federal. Popovici pune o problemă esențială de filosofie politică cu privire la relația dintre național și federalism. Este statul național inapt de a veni în întâmpinarea drepturilor omului? Altfel spus, ființa umană poate să trăiască în lipsa oricărei identități naționale în exercitarea propriilor drepturi? Popovici nu se ocupă de asemenea aspecte teoretice pentru că el este preocupat de a da răspuns la chestiunea naționalităților într-un imperiu. Dominantă rămâne viziunea sociologică și politologică.

Constituirea statului federal este motivată prin imperativul delimitării naționalităților din imperiu, toate având aceleași drepturi, inclusiv națiunea maghiară, redusă la un stat național în cadrul federației. Care este modalitatea de trasare a granițelor fiecărui stat național, component al federației? Spre deosebire de celelalte concepții despre federalizare, el apreciază că

în demarcarea naționalităților argumentul decisiv este cel etnografic, singurul cu adevărat funcțional în cadrul unui imperiu care de sute de ani și-a impus puterea asupra naționalităților care-l alcătuiesc. Conservarea și protejarea propriei identități s-au făcut pe cale etnografică, adică a perpetuării stratului etnic: „Cine vrea serios să soluționeze problema naționalităților, trebuie să caute soluția în *harta etnografică* a monarhiei. Acolo ea poate fi găsită. Nu în hrisoave istorico-politice, nici în constituțiile trecutului îndepărtat, care ignorau interesele naționalităților și nici nu le luau în seamă. Și nici în subterfugii «diplomatice» care sunt de-a dreptul fatale. Noi trebuie să ținem seama de naționalitățile vii și nu de cronicele neînsuflețite, dacă vrem să avem pace", asertiuni ce amintesc frapant cu cele ale lui Xenopol, care afirma că existența unui popor nu se poate dovedi cu texte neînsuflețite. Puterile dominatoare au înțeles mai târziu acest fapt, mijlocul de cucerire fiind astăzi nu atât atacul armat, cât agresiunea asupra moștenirii etnice sau asupra spiritualității.

Popovici consideră că „prima și cea mai esențială condiție pentru înlăturarea conflictelor naționale este delimitarea naționalităților după marile lor hotare etnografice". Numai pe această bază se poate organiza viața națională a fiecărui popor, separat în unități social-politice compacte, soluție nescutită de dificultăți, cum este cea a relației dintre o naționalitate și micile sale grupuri aparținătoare, dar izolate în masa mare a altei naționalități. Popovici este categoric: existența acestor grupuri răzlețe nu poate împiedica afirmarea politică a naționalității pe teritoriul în care ele ființează: „Nimeni n-are voie să ridice pretenția egoistă că, de dragul unor asemenea grupulețe neînsemnate, popoare întregi să fie lipsite de dreptul de autodeterminare și că întregul imperiu urmează să fie lăsat în voia crizelor permanente, ba chiar a unei singure ruini. Căci ar însemna să lucrezi direct împotriva tendinței firești a naționalităților noastre, care doresc unitatea și închegarea lor în sânul imperiului, dacă ai voi să aplici acest principiu politic al grupurilor mici. [...] Pe furnicare nu poți clădi o Austrie Mare". O concepție clară despre

ceea ce astăzi numim relația dintre majoritate și minoritate în cadrul unui stat național. Popovici semnalează situația dramatică a unor naționalități împiedicate în dezvoltarea lor proprie de presiunile exercitate direct sau prin interpuși de către grupurile minoritare, situație, de altfel, des întâlnită astăzi.

Conform principiilor enunțate, Popovici oferă un proiect de federalizare a imperiului, singurul mod de rezolvare a chestiunilor complicate referitoare la conglomeratul de naționalități, care, deși au ființat o perioadă de secole sub sceptrul aceleiași monarhii, și-au păstrat individualitatea, ce riscă să se piardă prin o politică de asimilare forțată.

Proiectul lui Popovici vizează constituirea federației austriece prin reunirea țărilor exclusiv de aceeași limbă. Acestea sunt 15: Austria germană, Boemia germană și Moravia germană; Boemia cehă; Galiția apuseană — ținut locuit numai de polonezi; Galiția răsăriteană; Transilvania cu toate teritoriile locuite de români din Ungaria și Bucovina; Croația; Kraina; Voivodina; Slovacia; Austria poloneză; Ungaria — ținut maghiar; Țara secuilor — părțile maghiare ale celor trei comitate transilvane (Trei-Scaune, Ciuc, Udvarshely împreună cu părțile maghiare învecinate din Mureș-Turda); Tirol; Triest. Cât privește Bosnia și Herzegovina, fiind ținuturi abia ocupate, ar păstra deocamdată, situația lor actuală, conchide autorul. Structura propusă ar fi contribuit la funcționarea, în fiecare din cele 15 țări, a principiului naționalităților, pentru că toate cele 15 națiuni ar fi dispus de drepturi proprii: „Fiecare naționalitate, odată delimitată teritorial, trebuie să devină purtătoare de drepturi constituționale".

Popovici subliniază necesitatea ca includerea în statul federal să fie urmarea deciziei fiecărei naționalități, în măsura în care ea înțelege și acceptă un regim comun sau o administrare comună cu alte țări.

Chestiunea cea mai delicată rămânea cea a limbii comune. Pentru exeget, limba germană „trebuie să fie limba mijlocitoare în imperiu, pentru toate actele guvernului imperial sau federal, în parlament, ca limbă de comandă în armată și în marină și

ca limbă de legătură între statele naționale și autoritățile imperiale". Într-un capitol special, Popovici prezintă principiile de bază ale unei constituții federative, de fapt o adevărată constituție. Pentru a fi mai convingător, stăruie asupra obiecțiilor antifederaliștilor, anume pericolul dispariției monarhiei, fărâmițarea imperiului în state mici, pereclitarea poziției de mare putere a imperiului, predominarea populației slave, delimitarea granițelor pe temeiul principiului naționalităților ar duce la noi granițe inacceptabile pentru unele țări (Ungaria, de pildă), limba mijlocitoare, rezistența maghiarilor și a comparșilor, inegalitatea în dezvoltarea economică între națiunile din federație. La toate aceste rezerve, analistul argumentează netemeinicia lor și subliniază virtuțile sistemului federativ de organizare a imperiului. Principalul câștig pentru o naționalitate lipsită de un stat independent îl constituie asigurarea unui statut de membru al federației, drepturile egale cu celelalte state participante, inclusiv cu acelea care au dominat până la momentul înființării federației. Prin federalism s-ar pune, în mod real, în evidență principiul naționalităților, profitabil pentru toate statele naționale din imperiu. În acest fel ar fi înlăturat pericolul panslavist, deoarece fiecare naționalitate slavă ar avea statul său, integrat în imperiul federalizat. La toate acestea, se adaugă forța pe care ar da-o federalismul Statelor unite ale Austriei, ceea ce i-ar permite asumarea unui rol hotărâtor în menținerea echilibrului european. Federalizarea Imperiului habsburgic constituia, pentru Popovici, o primă etapă în procesul de unificare europeană[144].

Studii postbelice despre federalism accentuează ideea că după cel de al doilea război mondial a apărut oportunitatea ca țările vest-europene să realizeze o uniune politică pentru a se ajuta reciproc în fața oricărui atac la suveranitatea lor. Prin constituirea unei federații de state suverane este posibilă organizarea împreună a capacităților lor de apărare, mobilizarea resurselor și a economiilor lor în direcția creșterii economice și

[144] Mario Pons, *Aurel C. Popovici, le fedéraliste*, în *Aurel C. Popovici*, ed. cit., p. 63.

a modernizării. Proiectul unei federații europene nu a fost luat în seamă până acum[145]. Acest proiect revine din timp în timp, dar nu a fost niciodată pus în dezbaterea unui înalt for de decizie europeană. Actuala Uniune Europeană are la bază ideile lui Jean Monnet, care a subliniat necesitatea ca statele participante, deși fără entuziasm, să realizeze o armonie între elemente ale suveranității lor și prerogative ale organizațiilor internaționale[146].

În afara federațiilor statale istoricește create — Elveția, Germania, S. U. A., Rusia, nu s-a constituit o federație pe ruinele unor foste imperii sau ca urmare a unor decizii comune luate de mai multe state.

5. Odiseea și ecourile unei cărți

Cartea *Statele Unite ale Austriei-Mari* a apărut la Leipzig în anul 1906. Autorul ei, de altfel binecunoscut cercurilor politice din imperiu, dar și serviciilor secrete, nu a putut evita obstacolele în difuzarea lucrării la toate instituțiile și structurile sociale interesate.

Potrivit relatărilor fiicei sale, Lucia A. Popovici, ungurii au aflat de demersurile lui A. C. Popovici de a-și publica scrierea și, având în vedere *Replica* și activitatea sa publicistică din România, au bănuit conținutul cărții. Pentru a opri tipărirea au încercat să-i ofere autorului suma de 200 000 de coroane. Maghiarilor li s-au alăturat, surprinzător, știut fiind filogermanismul său, germani care l-au sfătuit să nu publice volumul. Mannesmann Konzern des West Deutschen Eisenindustrie a telefonat lui Popovici sfătuindu-l să oprească tipărirea cărții, promițându-i o sumă foarte mare de bani[147]. Probabil, ideile lui Popovici despre o etnie, deosebit de activă în structurile de putere și în

---

[145] David M. Wood, Birol A. Yeșilada, *The Emerging European Union*, Longman Publishers, 1996, p. 18; Vezi și Carolyn Rhodes, Sonia Mazey, *The State of the European Union*, vol. 3, Lynne Rienner Publishers, Longman Publishers, 1995.

[146] David M. Wood, Birol A. Yeșilada, *op. cit.*, p. 19.

[147] Lucia A. Popovici, *Din viața politică a lui Aurel C. Popovici*, Buletinul Bibliotecii Române, Freiburg, 1969/1970, p. 12.

cercurile de influență în spațiul german, au determinat această hotărâre a trustului amintit să-i propună sume ademenitoare.

Bănățeanul a refuzat, cum era și de așteptat, toate aceste oferte deosebit de tentante, pentru că a știut ce valoare și ce semnificație va avea lucrarea sa.

Odiseea cărții a continuat și după apariția cărții. Maghiarii au cerut confiscarea imediată a tirajului, inclusiv cel difuzat în Austria. O bună parte a ediției a fost cumpărată de guvernul maghiar și transportată la Budapesta. Interesant, exemplarul trimis Legației rusești din Viena a fost returnat cu mențiunea „refuzat".

Cine l-a sprijinit financiar pe autor în tipărirea unei lucrări voluminoase la o editură germană? Nu avem cunoștință până acum de vreo mărturie a lui Popovici sau din partea membrilor familiei. Dispunem însă de o altă mărturisire. Constantin Stere a afirmat în ziarul „Curentul" din 16 ianuarie 1935 că volumul lui Popovici a fost editat cu fonduri asigurate de guvernul român (liberal) prin Vasile Lascăr (ministru de interne) și Emil Costinescu (ministru de finanțe)[148]. Să adăugăm că șef al liberalilor și prim-minstru era Dimitrie A. Sturdza. Toate acestea dovedesc că la București s-au luat marile hotărâri legate de mișcarea națională a românilor din Transilvania și Ungaria.

Ecoul cărții în lumea românească este un aspect interesant de sociologie a receptării. În Regat, lucrarea fost bine primită. Două mari personalități, C. Stere și N. Iorga, s-au aplecat asupra valorii cărții. Directorul „Vieții Românești" a întreprins o analiză amplă a cărții și a respins acele reproșuri considerate nedrepte: „pentru că autorul n-a urmărit să prezinte un proiect ideal de constituție, ci numai a formulat un minim de cerințe din punct de vedere austriac, imediat realizabile. Salvarea nu poate veni decât din transformarea Austriei într-un stat federal, pe baza individualităților naționale, nu istorice"[149]. Sociologul ieșean a remarcat la Popovici viziunea unui om de stat preocu-

---

[148] Cf. Constantin Graur, *op. cit.*, p. 268.

[149] C. Stere, *Statele Unite ale Austriei-Mari*, „Viața Românească", nr. 2, 1906, p. 323.

pat de reformarea unui sistem „în limitele politicii practice și reale", fără însă a-l scuti de o observație critică pertinentă — obstinația autorului în a convinge că Imperiul habsburgic este indispensabil pentru Europa.

Cât privește soluțiile preconizate de Popovici referitoare la România, Stere a ținut să sublinieze caracterul unitar al poporului român și rezistența acestuia la vicisitudinile istoriei, ceea ce l-a făcut să se resemneze în fața dificultăților. Stere își exprima convingerea că proiectul lui Popovici nu poate fi decât vremelnic, oportun doar pentru situația de la începutul secolului al XX-lea, dar, releva el, românii nu-l pot accepta ca o rezolvare definitivă, năzuința lor fiind unirea tuturor într-un stat național unitar.

Stere remarcă virtuțile lucrării lui Popovici pentru existența românilor din Imperiul austro-ungar: „Prin cartea atât de loială și atât de moderată — și tocmai fiindcă e loială și moderată, Aurel Popovici a adus un serviciu imens și cauzei românești și opiniei publice europene; ea e un *memento* și pentru noi și pentru vecinii noștri — astăzi Europa întreagă cunoaște situația adevărată și problema adevărată"[150].

Probabil, Stere l-a înțeles mai bine decât alții pe Popovici, deși, așa cum am observat mai sus, nu vedea în planul lui decât o soluție temporară. Omul politic din Regatul României concepea și el Imperiul habsburgic potrivit situației geopolitice a momentului, legată, cu deosebire, de pericolul panslavist. Analistul ajungea la concluzia: „nu putem nici urmări, nici dori slăbirea sau micșorarea Imperiului habsburgic, fiindcă numai prin el ne poate fi asigurată însăși ființa noastră etnică"[151]. Numai atunci când românii vor reuși să se constituie într-o forță nu va mai fi nevoie să se apeleze la „formule disperate" de asigurare a drepturilor naționale.

---

[150] Idem, p. 325.

[151] Idem, *Imperiul habsburgilor și politica românilor*, „Viața românească", nr. 11, 1908, p. 249.

N. Iorga face o întâmpinare elogioasă cărții lui Popovici remarcând bogăția informației și puterea de pătrundere a subiectului: „*Statele Unite ale Austriei-Mari* are o îndoită însemnătate: nicăieri nu va găsi cineva adunate cu atâta stăruință informații așa de felurite, așa de cu gust puse la o parte. Este atâta putere de a frământa acest mare subiect, de a rândui și folosi atâtea știri de atâtea feluri, culese din atâtea locuri, este atâta energie de stil, care arată un scriitor de chemare". Marelui istoric nu-i scapă observația ca unora să li se pară lipsită de temei această carte: „Dacă este vorba să nu fim cum am dorit, de ce să mai schimbăm și să punem capul nostru sănătos supt alte evanghelii?"[152]. El a intuit reacția ce o va trezi lucrarea lui Popovici încă din anul 1906, în special în rândul transilvănenilor.

Presa din Transilvania a primit cu mari rezerve cartea discutată, aceasta neavând ecoul pe care și l-ar fi dorit mult autorul ei. Ziarele „Drapelul", „Gazeta Transilvaniei", „Libertatea", „Unirea" nu au comentat-o în nici un fel. În „Telegraful român" din 27 februarie/6 martie 1906 se publică o sinteză a articolelor negative despre carte, apărute în presa maghiară[153].

Interesante informații găsim în relatările lui R.W. Seton–Watson despre ecourile cărții la personalități transilvănene. Istoricul T.V. Păcățian, director al ziarului „Telegraful român", i-a declarat că lucrarea lui Popovici „este bună, dar impracticabilă, vederile sale nu sunt acceptate de majoritatea românilor. Excelent în teorie, și ar fi mai bine pentru noi românii, dar *undurchfurbahr* (*irealizabil*), ar da mai curând ultimul lor strop de sânge decât să consimtă la asemenea idei. Românii nu țintesc la autonomia Transilvaniei, nici la un status federal, dar cer drepturi pentru limba lor"[154].

---

[152] N. Iorga, *O luptă literară*, vol. II, Vălenii de Munte, 1916, p. 339.

[153] Liviu Maior, *Alexandru Vaida-Voievod între Belvedere și Versailles* (Însemnări, memorii, scrisori), Editura Sincron, 1993, p. 155–156.

[154] Cornelia Bodea, Hugh Seton-Watson, *R.W. Seton-Watson și românii*, 1906–1920, vol. I, București, Editura științifică și enciclopedică, 1988, p. 167.

Canonicul Augustin Bunea a apreciat cartea lui Popovici „cu totul excelentă" și a crezut că ea reprezenta punctul de vedere al majorității românilor[155].

Iuliu Maniu a avut păreri foarte bune despre carte, însă nu a acceptat concepția federalistă deoarece Popovici respinsese „drepturile istorice". Pentru viitorul prim-ministru al României, autonomia Transilvaniei era singura cale posibilă pentru garantarea drepturilor românilor[156].

Un adversar al ideilor lui Popovici a fost Vasile Goldiș. În discuția cu același istoric R.W. Seton-Watson, acesta recunoaște că federalismul ar putea fi în avantajul românilor din Ungaria, dar este impracticabil și de aceea nu aprobă cartea[157]. De altfel, omul politic transilvănean publicase în „Tribuna" o recenzie critică la adresa lucrării, concluzia fiind: „Românilor din Ungaria și Ardeal nu li se pot impune idealuri politice prin broșuri, fie ele cât de voluminoase, cât de ademenitoare. Românii aceștia și-au țesut idealul politic prin firele dezvoltării lor firești pe pământul unde trăiesc. Programul politic al românilor din Ungaria și Ardeal nu se află în *Statele Unite ale Austriei-Mari*, ci esențial se cuprinde în rezoluțiunea celor 40 de mii de români adunați pe Câmpul Libertății de la Blaj, în 3/5 mai 1848: «Națiunea română pretinde independența sa națională, în respectul politic»"[158].

Nu putem trece peste un fapt de importanță aparte pentru destinul acestei cărți: polemica purtată pe marginea ei în parlamentul de la Budapesta. Ministrul de interne al guvernului ungar aduce cazul în dezbaterea parlamentului, iar reacțiile deputaților români nu s-au lăsat așteptate. Vasile Goldiș atrage atenția că „ministrul greșește afirmând că românii se identifică cu ele", evident este vorba de teoriile lui A. C. Popovici, omul politic arădean declarând, totodată, că el a combătut teoriile lui în „Tribuna" din Arad „cu 7 luni în urmă"[159]. În același timp,

---

155 Idem, p. 168.
156 *Ibidem*.
157 Idem, p. 170.
158 *Ibidem*.
159 Cf. T.V. Păcățian, *Cartea de aur*, vol. VIII, Sibiu, p. 434.

Vasile Goldiș va exprima direct necesitatea unei lupte și a unei activități proprii, singurele capabile să aducă autonomia românilor transilvăneni: „un popor care-și așteaptă toată mântuirea de la un singur om sau de la o familie singură nu merită să trăiască. Numai prin puterea, prin munca și organizarea noastră putem nădăjdui o schimbare reală. Aceasta-i singura politică sănătoasă, salutară și demnă pentru orice popor"[160].

În dezbaterile parlamentare a intervenit, cum era de așteptat, Al. Vaida-Voievod, prietenul și susținătorul programului federalist al lui Popovici: „Cât despre cartea lui Aurel C. Popovici, scrisă cu mare aparat științific, cum spunea ministrul, părerile sunt împărțite: unii aprobă ideile din lucrare, alții nu. Faptul însă dacă cercurile decizătoare vor voi cândva să realizeze ideea lui Popovici, o vor face fără să întrebe, nici pe maghiari, nici pe ceilalți. Ideea, de altminteri, nici nu e a lui Popovici, ci a lui Bismarck"[161]. Rafinatul om politic care era Vaida a adus în fața parlamentarilor argumente care să-l scoată din discuție pe autor, arătând că ideile sale nu fac decât să exprime un adevăr de care pot ține seama numai instanțele conducătoare ale imperiului, și nicidecum maghiarii, care nu au nici un rol în această decizie.

Reacții potrivnice față de concepțiile federaliste ale lui Popovici s-au exprimat din partea preoților români, care nu acceptau înglobarea națiunii române într-o federație așezată pe principii detașate de realitățile naționale. Peremptorie este opinia episcopului Roman Ciorogariu: „Mai întâi de toate nu este definită în lumea românească nici chestia cea mai politică care poate fi *Gross-Österreichul* d-lui dr. Aurel C. Popovici și nu este stabilită nici posibilitatea unei schimbări interne de sistem cum o contemplează alții. Toată politica rezemată pe aceste premise este problematică"[162]. Se exprima unul dintre cele mai clare contraargumente la ideile cărții lui Popovici, anume modalitățile de funcționare a conglomeratului de popoare integrate

[160] „Tribuna", 9 aprilie 1909. cf. Liviu Maior, *op. cit.*, p. 159.
[161] Cf. T.V. Păcățian, *op. cit.*, vol. VIII, p. 439.
[162] Roman Ciorogariu, *op. cit.*, p. 217.

C-da 98 coala 12

în federație. Schimbarea internă de sistem de care vorbește episcopul înseamnă modificări fundamentale în instituțiile imperiale asupra cărora Popovici nu stăruie, dar va sesiza, după asasinarea lui Franz-Ferdinand, necesitatea imperioasă a unor transformări radicale în imperiu, ceea ce va deveni convingere după dispariția acestuia de pe scena istoriei, cum vom constata mai departe.

Dacă în Ungaria cartea a fost confiscată imediat și interzisă — presa maghiară etichetând-o „atentat contra Ungariei" —, în Austria ea a fost discutată, însă cercurile guvernamentale și presa au fost prudente. În schimb, K. Renner, viitor cancelar și președinte al Austriei, într-o lucrare pe tema federalizării, *Grundlagen und Entwicklungsziehen der Österreich–Ungarischen Monarchie* (Bazele și evoluția monarhiei austro-ungare), apărută în anul 1906, scrie despre cartea lui Popovici că austriecii „găsesc în această carte, cel puțin foarte mult material istoric și politic, care, numai el, și încă face ca scrierea să merite a fi citită. Acest material trădează un scriitor foarte îndemânatec, cu o înaltă cultură, bine informat în literatura politică a francezilor, englezilor, germanilor, maghiarilor, românilor — așa cum maghiarii n-au la fel, iar germanii austrieci abia dacă vor fi având"[163]. Este una dintre cele mai elogioase aprecieri asupra cărții lui Popovici.

R.W. Seton-Watson s-a exprimat în mai multe rânduri despre lucrarea amintită. Astfel în articolul *The persecution of the nonmagyar press* sublinia că Popovici „arată o largă viziune și o judecată politică matură", iar impactul publicării cărții a determinat apariția „misteriosului săptămânal «Gross-Österreich»"[164]. Cu același prilej, istoricul englez remarca tirania autorităților maghiare pentru care cartea lui Popovici nu ar fi fost scrisă niciodată. Într-o altă scriere, *The racial question — a summary*, R.W. Seton-Watson a discutat planul de federalizare pentru cele 15 națiuni, elaborat de Popovici, principala

[163] Cf. C. Graur, *op. cit.*, p. 221.

[164] Cornelia Bodea, Hugh Seton-Watson, *op. cit.*, vol. II, p. 630.

obiecție fiind lipsa din proiect a oricărei referiri la mijloacele parlamentare de acțiune în cadrul federației, totul căzând în competența exclusivă a împăratului[165]. Comparând cartea lui Popovici cu aceea a lui K. Renner, istoricul scoțian pretinde că autorul austriac reușește să propună un program mai realist datorită diferenței pe care o face între stat, ca o concepție teritorială, și naționalitate, ca o concepție despre individualitate, rudenie sau asociere mutuală, fiind în acest sens depășită soluția etnică. Naționalitatea este încorporată în stat.

Am insistat pe observațiile critice ale lui R.W. Seton-Watson pentru a desprinde o anumită neînțelegere a concepției lui Popovici. Oricât de ingenioasă i s-ar părea lui Seton-Watson delimitarea austriacului, credem că Popovici a exprimat mai clar problematica specifică unui grup național, cu toate că, așa cum am subliniat, scopul său era federalizarea. Opinia lui Renner pare convenabilă lui Seton-Watson pentru motivul că exegetul austriac nu pleda pentru destrămarea Imperiului habsburgic, considerat de istoricul scoțian ca un factor de stabilitate europeană.

6. Tentative și iluzii de aplicare a proiectului Statele Unite ale Austriei-Mari

Popovici a urmărit, prin publicarea cărții, să atragă atenția, în primul rând arhiducelui Franz-Ferdinand, moștenitorul tronului. Dispunem de mărturii care invocă motivele lui Popovici. Filosoful Ion Petrovici relatează despre o întâlnire avută cu autorul cărții la Leipzig, în anul 1906, cu care prilej acesta îi mărturisește unele din țelurile sale: „Ce urmăresc cu această carte? Mai întâi, să arat lumii culte (în special, acelei germane) că poate și dintr-o minte de valah să iasă ceva de seamă — căci dușmanii noștri ne înfățișează ca o rasă inferioară. Pe urmă, să prezint lucrarea arhiducelui Franz-Ferdinand, pe care vreau să-l câștig și să fac dintr-însul factorul care va înfăptui pro-

[165] Idem, p. 645–646.

gramul meu"[166]. Popovici era convins că proiectul său va avea succes numai dacă va fi acceptat de prințul moștenitor.

După cum a relatat Alexandru Vaida-Voievod, participant direct la pregătirea întâlnirii cu arhiducele, Popovici îi convocase în februarie 1905, la Viena, pe el și T. Mihaly, pentru a stabili modalitatea de a transmite cartea lui Franz-Ferdinand. După o propagandă făcută ideilor cărții, inclusiv în parlamentul maghiar, și multe discuții cu membrii anturajului moștenitorului tronului, acesta l-a primit în audiență în martie 1907[167], cu care a avut o lungă discuție pe marginea programului. Se relatează că, la sfârșitul întâlnirii, Franz-Ferdinand ar fi spus: „Acesta-i omul meu, de sfaturile lui trebuie să mă țin"[168]. Pledoaria sa s-a axat pe oportunitatea creării statului federal austriac pentru a contracara pericolul influenței tot mai puternice a Imperiului rus.

Acțiunile sale ulterioare au urmărit atragerea a cât mai multor persoane din anturajul arhiducelui pentru ideea Austriei Mari, atragerea unor personalități politice din Regatul României de partea ideilor sale, făcând demersuri în acest sens. De pildă, Popovici a sugerat arhiducelui să facă o vizită în România. El a plecat la București cu câteva zile înainte pentru a determina pe transilvănenii stabiliți în Capitală, să-l întâmpine pe arhiduce[169], pentru a-și dovedi astfel loialitatea față de moștenitorul tronului, iar când arhiducele a fost în România a primit o delegație de transilvăneni, în ciuda opoziției ambasadorului imperial.

Nu cunoaștem opiniile marelui om politic, Ion I. C. Brătianu despre cartea lui Popovici. Cât despre regele Carol I, el dispunea de un exemplar al lucrării. Se știe că Brătianu a exprimat rezerve față de posibilitatea unei apropieri de Imperiul habsburgic datorită, în primul rând, situației românilor ardeleni și bucovineni.

---

166 Ion Petrovici, *Figuri dispărute*, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II", 1937.

167 Liviu Maior, *op. cit.*, p. 95.

168 Cf. Lucia Popovici, *op. cit.*, p. 14.

169 Cf. Liviu Maior, *op. cit.*, p. 128.

Vaida-Voievod scrie în memoriile sale că Brătianu și-ar fi arătat nedumerirea față de încrederea transilvănenilor în Habsburgi[170]. După lungi discuții cu Mihali, Vaida-Voievod și Popovici, demnitarul român a înțeles beneficiul politic ce-l poate avea o relație cu moștenitorul tronului de la Viena.

Aurel C. Popovici reușise să convingă pe mulți lideri ai Partidului Național Român că monarhia habsburgică reprezenta o necesitate istorică pentru Europa, dar mai ales pentru români, însă numai în formă federală și sub conducerea arhiducelui[171]. Din această cauză s-au iscat conflicte în sânul P. N. R.

Concomitent, acționau și alte grupuri în aceeași idee a federalizării Imperiului habsburgic. Într-un memorandum trimis arhiducelui la 25 decembrie 1911, slovacul Milan Hodza și românul Iuliu Maniu îi propuneau o unificare economică și militară, iar în plan politic, federalizarea ca soluție unică în rezolvarea chestiunii naționalităților.

În anul 1912, Popovici se stabilește la Viena cu scopul declarat de a contribui direct la impunerea în conștiința publică a ideii federale, așa cum a preconizat-o în cartea lui. Întreține legături strânse cu reprezentanți ai naționalităților din imperiu, dar și cu politicieni de vază din capitala imperiului, fiind remarcat în mediile politice și jurnalistice drept o personalitate puternică, a cărei viziune politică îl impunea ca pe unul din sfetnicii de bază ai arhiducelui Franz-Ferdinand.

Prin carte și săptămânalul „Gross-Österreich", precum și prin acțiunea de convingere a politicienilor, Popovici a dorit, după propria declarație, să atragă atenția germanilor și guvernanților Austriei asupra necesității de a transforma imperiul Habsburgilor și „toate aceste incoerențe constituționale și toate aceste injustiții în stat federal liber compus din națiuni autonome, într-un cuvânt, într-o mare Elveție a Orientului". Dar,

---

170 Idem, p. 133.

171 Keith Hitchins (ed.), *The nationality problem in Austria-Hungary. The Reports of Alexandru Vaida-Voievod to archduke Franz-Ferdinand chancellery*, 1974, p. 27.

după cum el însuși recunoaște, în anul 1916: „Numai prezumtivul moștenitor se arăta puternic impresionat de această idee, față de prietenii și aderenții săi"[172].

În România, cartea lui Popovici s-a bucurat de atenția specială a lui Nicolae Filipescu, interesat de o eventuală includere a României într-o federație cu Austria. Un adversar al ideii federale a fost Take Ionescu. Titu Maiorescu știa de proiectul lui Popovici, dar nu a manifestat nici o curiozitate față de finalitatea lui. C. Stere, adept al raporturilor strânse între România și Germania, a urmărit permanent ideile lui Popovici, exprimându-și, după cum am observat mai sus, opiniile despre ele.

Asasinarea arhiducelui Franz-Ferdinand la 28 iunie 1914, la Sarajevo, a determinat o schimbare radicală a poziției lui Popovici față de Puterile Centrale[173]. La tentativa Germaniei de a solicita pe fruntașii români în a influența România să intre în război alături de Puterile Centrale, el a refuzat, dându-și seama de eșecul alianței. Încă din anul 1915 afirma: „Puterile Centrale vor fi bătute. Chiar dacă ar învinge temporar Puterile Centrale, mai bine sufere România alături de Aliați pentru cauza civilizației omenești, decât să fie învingătoare alături de Puterile Centrale, urgisite de toată lumea. Unitatea națională se va face, și aceasta este lucrul principal."[174] Omul politic și gânditorul Aurel C. Popovici a intuit exact finalul primei mari conflagrații mondiale, exprimându-și convingerea că rezolvarea problemelor naționale românești nu are altă cale decât unirea tuturor românilor într-un singur stat. La sfârșitul războiului se pare că opul lui Popovici se găsea pe birourile tuturor miniștrilor austrieci, iar, în octombrie 1918, ultimul împărat al Austro-Ungariei

---

[172] A. C. Popovici, *La question roumaine en Transylvanie et en Hongrie*, Preface de M. N. P.-Comnéne, Librairie Payot, Lausanne-Paris, 1918, p. 221.

[173] La aflarea veștii, „toată noaptea tata a petrecut-o în biroul său, alegând și punând pe foc cea mai mare parte a corespondenței sale" (Lucia A. Popovici, *op. cit.*, p. 23).

[174] Cf. Iuliu Maniu, *A. C. Popovici*, „Convorbiri literare", ianuarie-aprilie 1927, p. 137.

a lansat un manifest de federalizare, bazat în întregime pe ideile lui Popovici[175]. Era prea târziu. Însuși autorul proiectului renunțase de mult la el.

Lucrarea lui Aurel C. Popovici nu este doar descrierea acestui proiect ce s-a dovedit neviabil. Scriere fundamentală a sociologiei și politologiei românești, volumul *Statele-Unite ale Austriei-Mari* este o analiză interdisciplinară a evoluției și destinului imperiilor, ceea ce-i conferă o actualitate indiscutabilă. Opul se numără printre primele contribuții originale, definitorii pentru configurarea domeniului științific al studiului relațiilor dintre națiuni în structuri supranaționale. Această carte ca și celelalte l-au impus pe Aurel C. Popovici ca autoritate de necontestat în studiul națiunii și în cercetarea realităților europene.

175 J. C. Drăgan, *op. cit.*, p. 93.

A. D. XENOPOL
DESPRE CONTINUITATEA ROMÂNILOR
(CRITICA TEORIEI LUI ROESLER)

Afirmarea și susținerea puternică a principiului naționalităților în Europa din secolul al XIX-lea au determinat poziții potrivnice acestuia, dar interesate în menținerea intactă a unor imperii care includeau populații de naționalități diferite silite să trăiască în condiții sociale, politice și culturale impuse de națiunea dominantă. Concomitent cu procesul de emancipare națională și cu tendințele popoarelor subjugate spre autonomie politică, au apărut încercări de contestare a istoriei proprii a unei națiuni, pentru a impune o istorie gândită conform așteptărilor și aspirațiilor imperiale. În această situație s-a aflat istoria românilor înfățișată deformat, cu argumente extraștiințifice de către autori străini. În discuție nu erau aspecte ce țineau de un eveniment sau altul, ci însuși procesul de etnogeză a poporului român[176]. Contestarea continuității istoriei românilor în teritoriul din stânga Dunării își face loc în lucrările unor istorici din secolul al XVIII-lea. Până atunci domina ideea prezenței indiscutabile a românilor în spațiul carpato-danubiano-pontic. Documentar, s-a dovedit că din partea cronicarilor maghiari, de pildă, s-au exprimat unele dintre cele mai puternice susțineri a ideii

[176] Cf. Aurelian Sacerdoțeanu, *Considerații asupra istoriei românilor în Evul Mediu. Dovezile continuității și drepturile românilor asupra teritoriilor lor actuale*, București, 1936, p. 12. De fapt este reafirmată teza formulată de A. D. Xenopol în lucrarea *Teoria lui Rösler*, p. 8.

despre originea romană și continuitatea istorică a românilor[177], precum și numeroasele mărturii din partea unor învățați europeni privind persistența netăgăduită a poporului român în cuprinsul anticei Dacii — locul său de naștere — continuitatea fiind o coordonată a etnogenezei sale[178].

Din secolul al XVIII-lea, chestiunea continuității istorice capătă un pronunțat caracter politic, iar dezbaterea ei iese din cadrele academice. Spre deosebire de perioadele anterioare când se exprimau răzleț opinii contrare tezei continuității combătute la timpul lor de învățați români (M. Costin, Stolnicul Cantacuzino, D. Cantemir), în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea s-a apelat din partea adversarilor acestei idei, la alte argumente decât cele cunoscute pentru a dovedi că românii ar fi migrat în spațiul locuit de ei astăzi.

În esență, teoria imigrării a fost construită de Sulzer[179], în concepția căruia dacoromânii și macedoromânii au o origine comună în Peninsula Balcanică. De aici ar fi emigrat în secolul al XIII-lea în nordul Dunării. Engel a acceptat teza lui Sulzer, însă a schimbat momentul imigrării în secolul al IX-lea, când Dacia ar fi fost stăpânită de bulgari. Peste aproape 70 de ani Miklosich reia teza imigrării, iar data declanșării ei o stabilește în secolul al V-lea, după cucerirea Moesiei de către slavi. Un caz paradoxal l-a prezentat Tomaschek; inițial adept al ideii continuității, și-a schimbat apoi părerea după ce a studiat lucrările lui Roesler susținând teza imigrării românilor în secolul al IX-lea sau în secolele XI–XII, în timpul stăpânirii pecenegilor. În fine, Roesler a plasat momentul imigrării la sfârșitul

---

[177] Cf. A. Armbruster, *Romanitatea românilor. Istoricul unei idei*, ediția a II-a revăzută și adăugită, București, Editura Enciclopedică, 1993, p. 50.

[178] Vezi: Nicolae Stoicescu, *„O falsă problemă istorică — discontinuitatea poporului român pe teritoriul strămoșesc"*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1995, p. 9–15.

[179] Vezi: A. Sacerdoțeanu, *Studiile lui D. Onciul*, în D. Onciul, *Scrieri istorice*, vol. II, Editura Științifică, 1968, p. 374.

secolului al XII-lea sau la începutul secolului al XIII-lea. Despre Roesler mai încolo.

Până la apariția lucrărilor lui Roesler a existat o dispută între istoricii români și străini, pe seama tezelor despre discontinuitate formulate de antecesorii lui Roesler. La sfârșitul secolului al XVIII-lea, ideile lui Sulzer, deși preluate ca atare de clasa politică maghiară în scopul contestării drepturilor românilor în Transilvania[180], au fost contrazise de învățați ai timpului, iar în anul 1791 românii din Transilvania au elaborat memoriul *Supplex Libellus Valachorum*, în care se subliniază că românii sunt cei mai vechi dintre toate popoarele din acest areal, fiind urmașii coloniștilor lui Traian. Apoi, reținem lucrările reprezentanților Școlii Ardelene despre originea latină a românilor. Cel care a combătut puternic pe adversarii continuității a fost P. Maior. Trebuie spus că, după acest moment în cultura română până în cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea, nu s-a continuat analiza critică a tezelor imigraționiste.

1. Tezele lui Roesler; ecoul lor la români

Imigraționismul este readus în dezbaterile istorice de către un geograf austriac, Robert Roesler, autor al unei teorii mult discutate.

R. Roesler a publicat lucrări privitoare la istoria românilor, în care a adus argumente, mai ales în direcția lui Sulzer, despre migrarea românilor în secolul al XIII-lea din sudul Dunării în nordul acesteia. Studiile sale *Dacien und Romänen* (1868) și *Romaenische Studien* (1871) au pus în dezbatere teme legate de continuitatea românilor pe teritoriul Daciei, reluând, în sinteză, toate tezele afirmate timp de un secol în sensul contestării prezenței permanente a românilor în vatra lor strămoșească. Geograful austriac, pe baza informațiilor timpului său, a dezvoltat teoria imigrării. Trebuie subliniat că Roesler a cunoscut o anumită evoluție a ideilor sale despre istoria românilor în evul

---

[180] Cf. N. Stoicescu, *op. cit.*, p. 17–19.

de mijloc. De pildă, lucrarea *Die Anfänge des walachischen Fürstenthums* (1867) a admis teza că Asăneştii au domnit în Ţara Românească, cu deosebire în Oltenia, provincie considerată de el ca fiind cucerită de unguri de la Imperiul româno-bulgar[181], ceea ce era contrar cu teoria despre imigraţie. Mai târziu, peste patru ani, în *Romaenische Studien*, a renunţat să accepte existenţa românilor la nordul Dunării.

Grăitor pentru descifrarea modalităţii lui Roesler de a înţelege evoluţia istorică a românilor este studiul său din anul 1873, *Einiges des Thrakische*, în care, referindu-se la cuvântul „doina", a constatat originea sa dacică: „Dacă vorba română «doina, cântec» e veche, atunci ea poate lesne să derive din limba dacică sau geto-tracică din Moesia, fiindcă din graiurile învecinate n-o cunoaşte nici unul, iar depărtaţii litvani cu dàina «cântec poporan» n-au stat niciodată în contact cu românii"[182]. De altfel, Hasdeu a apreciat că acest cuvânt nu este întâlnit nici la albanezi, nici la macedoromâni, ci doar la românii din nordul Dunării; iar prin afirmaţia lui mai sus-menţionată, Roesler a recunoscut, implicit, falsitatea teoriei sale. Aceasta dovedeşte o cunoaştere cu totul insuficientă de către el a faptelor istorice, etnografice, lingvistice şi filologice privitoare la români. Bazată numai pe o anumită bibliografie a temei, şi anume cea orientată spre contestarea obstinată a continuităţii, el a ajuns la concluzii neviabile, nesusţinute în nici un fel de argumente faptice.

Hasdeu a remarcat, pe bună dreptate: „Prin cuvântul doină însuşi Roesler îşi răstoarnă întreaga teorie"[183]. Savantul român i-a dovedit lui Roesler ignoranţa în cunoaşterea limbii române şi a principiilor lingvisticii şi filologiei moderne. Lucrarea sa

---

[181] D. Onciul, *Scrieri istorice*, II, ediţie critică de Aurelian Sacerdoţeanu, p. 617.

[182] Apud, B. P. Hasdeu, *Studii de lingvistică şi filologie*, II, ediţie îngrijită, studiu introductiv şi note de Grigore Brâncuşi, Editura Minerva, 1998, p. 326.

[183] B. P. Hasdeu, *Istoria critică a românilor*, ediţie îngrijită şi studiu introductiv de Grigore Brâncuşi, studiu introductiv şi note de Manole Neagoe, Bucureşti, Editura Minerva, 1984, capitolul *Epoca formaţiunii limbei române*.

Istoria critică a românilor face referiri la idei roesleriene și le demonstrează caducitatea.

Care sunt tezele esențiale ale lui Roesler? Mai întâi, trebuie spus că autorul austriac a acordat credit total istoricului Vopiscus care a susținut ideea părăsirii Daciei de către Aurelian cu toți supușii săi romani, deoarece nici un colonist roman n-ar fi acceptat să rămână sub barbari. A fost astfel reactualizată după 100 de ani teza lui Sulzer despre părăsirea Daciei de către populația romană și astfel românii nu s-ar fi constituit ca națiune pe teritoriul Daciei, ci în Peninsula Balcanică. De aici românii ar fi trecut Dunărea „în liniște și pe neobservate" la sfârșitul secolului al XII-lea sau începutul secolului al XIII-lea. Formarea poporului român în sudul Dunării este argumentată prin influența slavilor asupra limbii române, expresie a împrumutului de la slavi a unui mare număr de cuvinte. În același sens, Roesler a susținut că influențele grecești și albaneze asociate cu tăcerea izvoarelor bizantine despre români ar arăta sorgintea sud-dunăreană a poporului român, chipurile ca popor de păstori ce se deplasau pe vaste teritorii. Pentru susținerea teoriei imigării românilor din sud, Roesler a adus ca probă utilizarea limbii bulgare (slavone) în biserică și în așezămintele statale românești până în secolul al XVII-lea. În nordul Dunării izvoarele demne de încredere nu ar aminti pe români, punându-se la îndoială *Cronica notarului anonim* a regelui Bela. Este ceea ce el a numit argumentul *ex silentio*. De aici, ar rezulta întâietatea așezării ungurilor în Transilvania[184].

În spiritul cerințelor spiritului științific, exegeza românească din perioada în care a fost tipărită lucrarea lui Xenopol a menționat rolul indirect al teoriei lui Roesler în cunoașterea istoriei românilor și în stimularea interesului din partea istoricilor străini pentru problematica românească. Cel care a insistat asupra acestor beneficii a fost D. Onciul. Dezvoltarea istoriografiei românești este pusă de Onciul în legătură cu controversele iscate

[184] Vezi și Aurelian Sacerdoțeanu, *Considerații asupra istoriei românilor în Evul Mediu*, ed. cit.

de istorici străini privind istoria românilor. Autorul austriac a determinat o nouă direcție în cercetarea fenomenului românesc: „Roesler deschide acest nou șir de scrieri asupra românilor, provocând o luptă literară de un interes pe atât de lățit pe cât e de larg și cercul chestiunii ei“[185]. Alături de Sulzer, Roesler a contribuit la impunerea chestiunii române ca problemă de studiu: „Copii ai timpurilor, ei (Sulzer și Roesler, *n.n.*) nu sunt atât de mult condamnabili, cum se crede la noi; cu atât mai puțin cu cât ei nu numai c-au dat în mare măsură îmboldire la dezgroparea trecutului nostru cu ajutorul criticii, ci au și atras atenția lumii învățate asupra noastră, cum și asupra unor adevăruri istorice de multă însemnătate pentru istoria neamului nostru“[186]. Așadar, în viziunea istoricului bucovinean, opera lui Roesler trebuie discutată numai din unghiul științific, iar în acest temei trebuie să i se recunoască, pe lângă erorile fundamentale ce privesc evoluția istorică a românilor, și unele aspecte pozitive concretizate în stimularea interesului pentru cercetarea istoriei românilor. Interesant este accentul pus de Onciul pe rolul lui Roesler în utilizarea criticii asupra trecutului istoric, recte cel românesc, ceea ce a făcut ca investigația istorică să fie obligată să aducă dovezi cât mai numeroase. Nici'un trecut nu poate fi studiat fără analiza critică. Afară de aceasta, reținem ideea de mare actualitate, anume, relevanța prezenței românilor în studii străine chiar și când se emit opinii false, pentru că în acest fel ei pot fi cunoscuți, iar din controversele științifice se naște adevărul despre români.

Replica românească la ideile lui Roesler se produce la început destul de slab. În anul 1869 se înregistrează prima atitu-

---

[185] D. Onciul, *op. cit.*, p. 165.

[186] Idem, p. 165–166. În același fel, se referă și Ioan Slavici la lucrarea lui Roesler: „E de la sine înțeles că această silință de a falsifica istoria a avut pentru istorie folosul pe care alchimia l-a avut pentru chimie, fiindcă a scos la iveală multe fapte istorice, care altfel ar fi rămas, poate, necunoscute“. (Ioan Slavici, *Românii de peste Carpați*, ediție de Constantin Mohanu, București, Editura Fundației Culturale Române, 1993, p. 108, note.)

dine românească față de o scriere a autorului austriac[187]. Revista „Convorbiri literare" a semnalat-o la rubrica bibliografică[188]. Reacții autohtone stârnește lucrarea lui Roesler *Romaenische Studien* (1871).

Cel care replică primul este marele istoric Hasdeu. Revoltat de teoria lui Roesler, istoricul român publică în anul 1873 *Istoria critică a românilor*, întâia critică românească avizată, pentru că, alături de prezentarea falsității teoriei roesleriene, este edificată o viziune asupra evoluției istorice românești. După propria mărturisire, Hasdeu a fost interesat de această teorie, pe care nu a înlăturat-o, ci „căutând a o completa și a o perfecționa, anume cele trei elemente esențiale: dentâi *continuitatea* naționalității române în Dacia lui Traian, apoi originea Basarabeștilor, în fine epoca și modalitatea formațiunii statului Țării Românești"[189]. Hasdeu îi răspunde lui Roesler în problema originii limbii albaneze și a raporturilor acesteia cu limba română, întrucât autorul austriac aducea drept cel mai puternic argument împotriva continuității românilor asemănările dintre limba română și limba albaneză. Istoricul român în capitolul *Epoca formațiunii limbei române* demonstrează că limba albaneză este un dialect neolatin cu totul independent de dialectul neolatin al românilor, fiecare s-a dezvoltat pe o cale proprie[190]. Cât privește celălalt argument roeslerian: absența elementelor germa-

---

[187] Gavril Pop, *Despre validitatea argumentelor contra d-rului Robert Roesler*, „Familia", 5, 1869, p. 125, apud Al. Zub, *Junimea. Implicații istoriografice*, Iași, Ed. Junimea, 1976, p. 316.

[188] Revista ieșeană urmărea ecoul cărții lui Roesler în străinătate. În numărul din 1 iunie 1872, la rubrica *Notițe istorice*, erau consemnate două știri despre opul roeslerian. „Magazin für Literatur des Auslandes, nr. 11, 16 martie 1872, a discutat despre cartea lui Roesler *Romänische Studien*, și a acceptat întru totul concluziile lui Roesler, considerând opul său ca unul ce va face epocă în istoria țărilor Dunării de Jos. O altă critică foarte binevoitoare pentru cartea lui Roesler în: *Historische Zeitschrift* de H. von Sybel.

[189] B. P. Hasdeu, *Istoria critică a românilor*, ed. cit., studiul introductiv de Grigore Brâncuș, p. XLIII.

[190] Idem, p. 437–442.

nice vechi, Hasdeu acceptă această idee tocmai datorită faptului că neamurile germanice n-ar fi conviețuit cu locuitorii din nordul Dunării. Demonstrațiile sale împotriva aserțiunilor lui Roesler, în domeniul considerat imbatabil al teoriei sale — lingvistica, au dat o ripostă științifică limpede adepților roeslerieni.

O analiză a teoriei lui Roesler până la Xenopol întâlnim la V. Burlă, autor interesat de compararea ideilor vienezului cu concepțiile promovate de etnograful maghiar P. Hunfalvy, adept al teoriei imigrației românilor[191].

Oricum intelectualitatea românească era la curent cu tezele roesleriene. Junimiștii, în special, s-au interesat de această teorie. Însuși Maiorescu l-a citit pe Roesler, semn al pasiunii sale pentru istorie și al interesului pentru cunoașterea istoriei naționale. De altfel, în anul 1882 deplângea lipsa unei lucrări românești de istoria românilor, aceasta fiind cunoscută din scrierile autorilor străini, printre care Roesler[192]. Ostil față de Hasdeu, nici măcar nu-i menționează *Istoria critică a românilor*. Trebuie să fim de acord cu mentorul „Junimii" că într-adevăr teoria lui Roesler n-a determinat decât târziu, în afară de Hasdeu, formularea unor idei proprii privind chestiunea continuității.

2. Traseul unei cărți

A. D. Xenopol cunoștea teoria lui Roesler, cu deosebire, din *Romaenische Studien*. Întors în țară de la studii în străinătate, el caută să înființeze „o societate istorică" pentru că la „Junimea", în anul 1871, chestiunile de istorie nu se bucurau de atenție. Al. Lambrior, V. Tassu și I. Gr. Cernescu, tineri în plină afirmare, au aderat la societatea inițiată de Xenopol. Peste un

---

[191] V. Burlă, *D. Paul Hunfalvy și teoria lui Roesler*, „Revista pentru istorie, arheologie și filologie", 2, 1883, passim, și 1884, p. 89, passim.

[192] „Spre umilirea noastră, istoria română nu se poate încă astăzi cunoaște decât din lucrările străinilor, și tot la Engel, ba chiar și la Roesler și la Jung, cu toate neajunsurile lor, trebuie să se adreseze cine vrea să știe ceva despre trecutul nostru." (T. Maiorescu, *Opere*, II, Editura Minerva, 1984, p. 25.)

timp participă la întâlnirile micului grup, din casa Xenopol, și G. Panu. Acesta istorisește cum se desfășurau discuțiile, interminabile, pe diferite teme de istorie generală sau națională. O temă mult dezbătută a fost teoria lui Roesler. Membrii societății istorice au ajuns la concluzia că partea forte a teoriei o reprezintă argumentele filologice, iar ei se considerau nepregătiți în domeniu. Memorialistul susținea că Xenopol a folosit multe dintre „argumentele elaborate în comun" în lucrarea de mai târziu, recunoscându-i însă meritul la combaterea pe multiple planuri a ideilor lui Roesler[193].

Istoricul ieșean a publicat în revista „Convorbiri literare" din anul 1875 un comentariu asupra teoriei imigrării a lui Roesler. Stăruim succint asupra acestui studiu datorită unor teze enunțate aici pe care, apoi, le va dezvolta în *Teoria lui Rösler*. Recenzentul remarcă, de la început, că „tonul cărții dlui Röesler nu este acel al unei cercetări ce vrea să descopere un adevăr, ci a unei polemice îndreptate nu atâta în contra unor autori, pe cât în contra acelui popor a cărui istorie vrea s-o cerceteze"[194]. În comentariu sesizează considerentele politice ce au marcat demersul istoriografic al lui Roesler, demers departe de spiritul obiectiv ce ar trebui să călăuzească o întreprindere științifică.

Xenopol formulează, cu acest prilej, un principiu metodologic de mare importanță în aprecierea studiilor despre români și în evaluarea argumentelor potrivnice continuității românești, și anume constatarea prezenței unui popor pe un teritoriu trebuie să fie criteriul de analiză a istoriei sale: „pentru măsura dreptului ce-l are un popor asupra teritoriului ce-l ocupă este indiferent timpul în care s-a așezat el. Chiar dacă românii ar fi venit în Transilvania după germani și unguri, aceasta nu le ie dreptul de a-și păstra naționalitatea lor și de a refuza o poziție de sclavi, îndată ce nu o vor mai merita-o; de aceea și cercetarea întrebării

---

[193] George Panu, *Amintiri de la „Junimea" din Iași*, prefață și tabel cronologic de Z. Ornea, Editura Minerva, 1998, p. 45.

[194] A. D. Xenopol, *„Romaenische Studien" de Roesler*, „Convorbiri literare", 5, 1875, p. 160.

ce o atinge dl Roesler ne interesează numai din punct de vedere științific". Această teză va sta la baza analizei din *Teoria lui Rösler*, cu argumente ce dovedesc stăruința românilor dintotdeauna pe teritoriul locuit de ei, unele dintre ele regăsindu-se și în comentariul din „Convorbiri literare". Astfel, prezintă poporul dac ca pe un popor sedentar care practica agricultura, trăitor în orașe și sate, ceea ce înseamnă, în viziunea sa, că un popor așezat nu fuge, ci se supune celor ce-l cuceresc.

Teoreticianul și filosoful istoriei se anunță din acest articol din anul 1875, prin discutarea chestiunilor ridicate de Roesler, printr-o gândire și interpretare a faptelor și evenimentelor, pe baza analizei lor în contexte istorice și culturale concrete: „să ne gândim tocmai la realitatea lucrurilor, nu să privim numai la textele moarte tipărite pe hârtie"[195]. Îi reproșează lui Roesler că a scris despre români „luându-se numai după textele moarte fără comentariul viu al națiunii și poporului". Prin urmare, exegetul crede necesară, în analiza istoriei românilor, ca, de altfel, a istoriei oricărui popor, să se ia în seamă legătura dintre teritoriu și popor, greutățile și dimensiunea implicațiilor strămutării unui popor sedentar.

Referindu-se la invocarea de către Roesler a lipsei oricărei informații la autorii bizantini despre români, Xenopol enunță o teză de o valoare incontestabilă. El investighează istoria așa cum este și nu prin scheme prestabilite. Dacă discutăm despre Dacia, atunci trebuie cercetată evoluția ei reală, caracterizată prin ocuparea succesivă a acesteia de către popoarele migratorii: „Dar această Dacie devine când o cuceresc goții Goție, apoi Hunie, Gepidie, Avarie, Bulgarie, Cumanie. Pe cât țara, pe atâta și popoarele supuse din ea purtau numele năvălitorilor care atrăgeau asupră-le atenția Imperiului bizantin"[196]. Bizantinii aveau legături cu hunii, avarii, cumanii etc, și nu cu românii. Argumentația istoricului se verifică perfect astăzi pe un exemplu din realitatea contemporană, cu referire directă la una

---

195 Idem, p. 164.
196 Idem, p. 166.

din provinciile românești, inclusă într-un alt stat. Ne referim la Bucovina de Nord, astăzi parte a Ucrainei. Românii de aici, născuți înainte de primul război mondial, au cunoscut patru cetățenii succesive: austriacă, română, sovietică și ucraineană, în funcție de statul care a alipit această zonă românească. În afara perioadei interbelice, românului bucovinean nu i s-a recunoscut naționalitatea sa română, fiind, mai ales în perioada sovietică și apoi în cea ucraineană, considerat de altă etnie decât cea română. Acest exemplu, care ar merita o analiză profundă, dovedește cât de grea este chestiunea principiului continuității conturată numai din temeiul documentelor „oficiale" sau al acțiunilor autorităților statale față de un grup etnic. Câte dificultăți apar, în cazul discutat, de a se recunoaște apartenența incontestabilă a bucovinenilor la românism de către statul ucrainean și de către ideologia oficială, în care includem, evident, și pe „savanții" care fac efortul zadarnic de a demonstra că Bucovina de Nord nu este românească, încercând să convingă pe români de oportunitatea integrării lor în acest stat. Iată de ce o condiție fundamentală în susținerea continuității o constituie afirmarea, de către populația de pe un teritoriu, a conștiinței apartenenței la un grup etnic.

Revenind la recenzia din anul 1875 constatăm printre argumentele contra lui Roesler invocarea tradiției locale, cu deosebire în ce privește toponimia, idee ce o dezvoltă apoi în *Teoria lui Rösler*. În sprijinul demonstrațiilor despre continuitate, apelează la autori precum Priscus, Notarul anonim, Nestor. Lingvistic, el crede că limba românilor din nordul Dunării este diferită de cea a macedonenilor. Nu pierde din vedere în argumentația sa rolul jucat de slavi în istoria românilor. Concluzia examenului critic al cărții lui Roesler vizează lipsa de originalitate a acesteia, deoarece ea reia, în aceeași manieră și cu aceleași date, teoria lui Sulzer din anul 1781.

Acest articol din anul 1875 cuprinde *in nuce* ideile și argumentele lucrării *Teoria lui Rösler*. Nu știm de ce istoricul a amânat opt ani scrierea opului amintit. Probabil, a gândit că replica din revista „Convorbiri literare" era suficientă.

Reluarea temei începând cu anul 1882[197] este motivată de mai multe evenimente produse la începutul deceniului al nouălea. Mai întâi, trebuie consemnată mișcarea națională a românilor transilvăneni. În anul 1881 avusese loc prima conferință a Partidului Național Român din Transilvania care a adoptat un program ce prevedea recâștigarea autonomiei Transilvaniei, introducerea limbii române în administrație și justiție, accesul românilor la funcții publice, elaborarea unei noi legi electorale, toate aceste revendicări au fost apoi incluse în *Memorandul* din 1892 publicat și în limba franceză. Deoarece chestiunea românească în provincia de peste munți era reală trebuia să se răspundă actului de întețire a atacurilor roesleriene cu o amplă analiză științifică a teoriei lui Roesler.

În al doilea rând, credem că decizia de reluare a investigației asupra ideilor roesleriene a fost determinată de schimbarea opiniilor, sub influența cărții austriacului, ale unor partizani ai continuității. Elocvent rămâne cazul lui W. Tomaschek care în anul 1881 publică un studiu susținând că românii au imigrat la nordul Dunării în secolele IX–X, cu toate că în anul 1868 afirma o idee total diferită: „daco-romanii sunt daci și geți romanizați, care n-au părăsit niciodată Dacia". În Ungaria, tot în anul 1881, a apărut cartea lui P. Hunfalvy, *Die Rumänien und ihre Ansprüche* ca replică la cererile românilor transilvăneni la Congresul Partidului Național Român din anul 1881 de a li se asigura autonomia Transilvaniei în temeiul drepturilor ce decurg din poziția de cel mai vechi și mai numeros popor de pe acest teritoriu.

În aceeași peioadă intervine o schimbare în statutul social al lui Xenopol — în anul 1883 este numit profesor de istoria românilor la Universitatea din Iași. Munca didactică l-a solicitat să examineze sistematic teoria imigraționistă. În anul de debut

---

[197] Din acest an, el publică în „Revista pentru istorie, arheologie și filologie", capitole din cartea ce va apărea în anul 1884: vol. I 1882, fasc. 2, p. 409–418; vol. II, 1883, p. 83–139, 202–213; vol. III, 1884, fasc. I, p. 111–127, 289–291.

ca universitar, Xenopol a ținut o conferință privind teoria lui Roesler, despre care cronicarul revistei „Contemporanul" publică o dare de seamă deosebit de critică[198]. În anul universitar 1883–1884, Xenopol a ținut 11 prelegeri despre teoria lui Roesler, pentru ca în anul 1884 să publice *Teoria lui Rösler* cu subtitlul *Studii asupra stăruinței românilor în Dacia Traiană* și dedicată, semnificativ, românilor de peste munți. S-a spus[199] că această carte este una pregătitoare a marii sale sinteze *Istoria românilor în Dacia Traiană*. Este drept — și considerăm explicabil și necesar — în primele două volume ale cărții amintite Xenopol reia deseori argumente din *Teoria lui Rösler*.

3. Argumente istorice, etnografice, antropologice, toponimice și lingvistice

O succintă prezentare a cărții se impune din nevoia înțelegerii concepției autorului și a cunoașterii exegezei ideilor xenopoliene.

Fiind prima analiză sistematică și amplă a teoriei lui Roesler, cartea lui Xenopol este o monografie a subiectului tratat. Sunt abordate toate tezele istoricului austriac și se răspunde la fiecare dintre argumentele sale contestatare a continuității românilor. În acest scop, apelează la toate sursele fundamentale de documentare, citând texte sugestive din autori creditați de-a lungul timpurilor.

Dintru început, remarcă ecoul mic avut la istoricii români, cu excepția lui P. Maior, controversa despre continuitate, ceea ce ar explica reluarea ei, cu toate că alți învățați străini au demonstrat cu claritate originea romană a românilor și locuirea lor permanentă pe același teritoriu. Se întreprinde un istoric al problemei, făcându-se referire la toți cei care sunt pentru ideea continuității sau sunt împotriva ei.

---

198 Verax, *Conferințele d-lui Xenopol*, „Contemporanul", nr. 19, 1883, p. 735–736.

199 Al. Zub, *Sinteza xenopoliană*, în A. D. Xenopol, *Istoria românilor din Dacia Traiană*, vol. I, Editura științifică și enciclopedică, 1985, p. 18.

În capitolul *Părăsirea Daciei* pune la îndoială spusele lui Vopiscus considerat a fi influențate de o rudă a împăratului Aurelian, care i-a cerut să ignore relatarea cu privire la decizia lui Aurelian de a abandona provincia Dacia. La acestea, exegetul adaugă ideea că toate știrile referitoare la un asemenea eveniment se întemeiază numai pe ceea ce s-a transmis de către adepții lui Aurelian. Împăratul a cerut să nu se comunice neputința de a strămuta toți cetățenii din Dacia. Istoricul urmărește modul cum stăpânitorii încearcă să ascundă adevărul supușilor lor în momente dificile ale domniei lor, fapt ce se întâmplă în orice perioadă istorică. Xenopol respinge opinia despre inexistența dacilor în timpul dominației romane, vizând aici pe adepții latinismului. Referindu-se la argumentul timpului scurt de dominație romană, el, prin comparație cu Spania și cu provinciile romane din Gallia și Pannonia, demonstrează viabilitatea procesului de romanizare în Dacia.

Legat de chestiunea părăsirii Daciei de către romani, istoricul emite un principiu cu caracter de lege a evoluției istorice: „popoarele nomade se strămută înaintea unei năvăliri; cele așezate rămân lipite pe teritoriul lor și năvălirea trece peste ele. De altfel, nu s-ar mai vedea pături de popoare așezate una peste alta, ci o goană necontenită a acestora fără perspectivă de încetare. Pentru ce oare singură Dacia să fi făcut excepție de la această obștească lege?". Xenopol exprimă cerința formulată în articolul publicat în „Convorbiri literare" din anul 1875, anume luarea în seamă a realității istorice și etnice vii și nu cantonarea în texte moarte. Într-adevăr, faptele demonstrează că popoarele sedentare au un alt comportament în fața primejdiilor decât unul nomad. Ele acceptă noua situație determinată de cuceritori și se adaptează încercând o conviețuire cu ei. În același sens, autorul dovedește lipsa de temei a teoriei deșertării Daciei de populația ei, prin invocarea unui argument sociologic — diferențierea socială din Dacia: clasa de sus, alcătuită, în principiu, din cetățeni romani veniți în Dacia și clasa ce locuia în așezări rurale, ocupată cu munca pământului sau cu păstoritul. Delimitarea clasială îi permite să demonstreze părăsirea Daciei numai de către clasa aristrocratică, iar cei din clasele

de jos au rămas: „cei bogați s-au dus, daci sau romani; cei săraci au rămas, ori de ce naționalitate s-ar fi ținut". În consecință, nu naționalitatea locuitorilor a decis părăsirea Daciei, ci starea economică a locuitorilor. Istoricul utilizează cu mare ingeniozitate argumentele sociologice în susținerea tezelor despre continuitate. Cei din sate legați de pământ și de modul de viață specific locului nu puteau migra pentru că ar fi pierit în alte condiții de trai și de muncă. De aceea, un popor așezat cum era cel dac nu putea să se strămute în întregimea lui. Doar nomazii își schimbă permanent locul. Pentru demonstrație, Xenopol compară starea Ardealului pe timpul năvălirilor tătare, așa cum reiese din mărturiile transmise de martori oculari sau de către cronicarii români.

Xenopol combate ideea lui Roesler despre imigrarea românilor din sudul în nordul Dunării, considerând-o falsă pentru simplul motiv, asemănător celui al lui Pič, românii nu erau în număr atât de mare dincolo de Dunăre pentru a emigra în nord și a rămâne și în sud. Acestui argument îi alătură altul, situația cu totul ciudată a părăsirii zonei din sudul Dunării în perioada când aici exista un stat condus de români și puteau să se bucure de toate drepturile în loc să emigreze într-o țară dominată de barbarii cumani. Tomaschek a dovedit că românii existau în stânga Dunării până la hotarele Galiției la 1164, cu 22 de ani înainte de răscoala Asăneștilor, confirmând informația adusă de Șincai.

Un spațiu special acordă istoricul bisericii române de rit slav, chestiune extrem de complexă, cu atât mai mult cu cât ea a fost utilizată ca argument împotriva continuității românilor în Dacia. Respingerea acestei teze este explicată prin întinderea imperiului bulgar și la nordul Dunării. Însăși nomenclatura Valahiei și-ar avea originea în acest fapt. Apoi, atârnarea bisericească de patriarhia de la Ohrida ar fi un alt exemplu de dependență de imperiul bulgar. Liturghia slavonească în Biserica românească s-a impus datorită acestor împrejurări și nu din cauza imigrării românilor din sud.

În lucrarea sa autorul nu omite argumentul *ex silentio* folosit de adversarii continuității împotriva existenței românilor în

Dacia Traiană ca urmare a lipsei știrilor despre români din prima perioadă a evului de mijloc. În capitolul *Cronicari și istorici*, Xenopol stăruie asupra principalilor autori de cronici și de lucrări istorice, pentru a demonstra lipsa de temei a opiniilor lui Roesler. Reia teza lui din articolul publicat în „Convorbiri literare" (1875) despre confundarea de către diverși autori a românilor cu popoarele ce au cucerit succesiv Dacia sau menționarea lor prin denumiri vechi. Prezența în istoria scrisă este determinată inevitabil de ființarea unui popor în mișcarea istorică. Atât timp cât românii (vlahii) nu au luat parte direct la evenimente istorice sau politice, cronicarii acelui timp nu aveau cum să consemneze existența lor. Se naște o întrebare: poți afirma despre un popor că nu există numai pentru că nu se înscrie într-o anumită mișcare istorică decisă și declanșată de alții?

Xenopol consideră că argumentul *ex silentio* nu dovedește nimic. Amintește pentru susținerea aserțiunii de mai sus observația lui Jung după care, deși românii erau numeroși și ocupau un teritoriu întins, erau foarte rar menționați până în anul 1848.

Istoricul ieșean apreciază drept o exagerare insistența unor autori pe ideea despre lipsa românilor din izvoarele și documentele istorice, deoarece se poate ușor demonstra că există suficiente mărturii despre prezența românilor pe teritoriul Daciei înainte de secolul al XII-lea. Demonstrația este făcută cu lucrări cunoscute, cum sunt cele ale Notarului anonim, Nestor, Simon de Keza, Cinnamus, Nicetas Choniates, la care adaugă documente ce fac referire la existența românilor dincolo de Dunăre. Sunt discutate informații din aceste surse oficiale ce atestă netăgăduit statornicia românilor înainte de stabilirea ungurilor în aceste locuri, care trăiau conform dreptului lor consuetudinar și național român. Un capitol este destinat toponomiei, considerat de D. Onciul ca „partea cea mai meritoare a opului său". Xenopol contestă teza roesleriană despre lipsa de denumiri antice pentru cetățile române în teritoriul de la nord de Dunăre și aduce numeroase exemple de denumiri vechi din toate provinciile românești. Explicația pentru numărul mic de orașe păstrate din perioada romană o aprecia a fi „caracterul deosebit al năvălirii

barbare în Apusul Europei și în Răsăritul acestei părți a lumei, cu deosebire în Dacia". În Apus au năvălit numai popoarele germanice, creștinate în perioada periplului lor în Răsărit, care, deși barbare, au fost capabile de a se civiliza în noul areal. În schimb, în Dacia s-au așezat pentru diferite intervale de timp numai popoare turanice „cu neputință de a se polei sau civiliza", din care cauză distrugeau civilizația materială reprezentată, cu deosebire de mediul urban. Treizeci de generații de pe teritoriul Daciei au trebuit să facă față succedării continue timp de 1000 de ani a popoarelor barbare migratoare. Din această cauză autohtonii au fost nevoiți să se retragă în munți, dovada fiind și toponomia românească a munților din jurul și centrul Ardealului. Denumirile munților și ale apelor, alături de denumirile păstrate din vechime sunt argumente clare pentru continuitatea românilor. Exegetul anunță, prin ideea despre diferențierea dintre popoarele civilizate, o temă incitantă de antropologie și filosofia culturii: calitatea umană a unui popor în raport de credințele și valorile proprii. Este interesantă observația lui Xenopol că după ce au trecut prin Dacia, jefuind unele popoare, ajunși în Apus, migratorii au dat dovadă de capacitatea de a se civiliza. Pornind de la constatările autorului că teritoriul Daciei a fost un laborator pentru toate popoarele barbare care au invadat-o, aici realizându-se pe cale naturală și o selecție între ele, funcția principală având-o procesul de creștinare ce avea loc pe acest spațiu. Dacă neamurile germanice au migrat spre Apus unde s-au civilizat și au construit o civilizație, în Răsărit și în Dacia au năvălit popoare mongolice incapabile să depășească stadiul barbariei. Lucrarea discută și argumentul forte a lui Roesler: similitudinile dintre limba română și limba albaneză, cum procedase și Hasdeu. După ce recunoaște că problema aceasta o cercetează „numai într-un chip general", Xenopol probează diferențele dintre limba română și idiomul macedoromân și trage o concluzie mult discutată de către criticii săi, după cum vom constata mai departe: „Daco-românii și macedo-românii sunt deci două popoare deosebite prin obârșia lor, care datoresc asemănarea lor covârșitoarei împrejurări că se trag din amestecul

acelorași elemente". Remarcă la românii nord-dunăreni omogenitatea lingvistică și în planul limbajului moral. Această unitate nu s-ar putea explica dacă s-ar accepta ideea că poporul român s-a format inițial în sudul Dunării: „deosebitele elemente din care se alcătuiește naționalitatea română s-au fiert într-un singur tot în mijlocul Carpaților. Atunci se poate găsi ușor cheia unității etnice a poporului românesc".

În ceea ce privește prezența cuvintelor albaneze, eline, slave, ca și lipsa gotismelor în limba română, faptul îl explică, mergând pe ideea lui Hasdeu, prin contactele dintre popoare, dintre limbile lor, prin apropierea și originea comună a albanezilor și românilor, prin înrâurirea slavilor din Dacia. Lipsa gotismelor este elucidată prin retragerea românilor în munți, care a împiedicat conviețuirea lor cu goții sau cu gepizii.

Răspunzând lui P. Hunfalvy care semnala lipsa elementelor lingvistice românești din domeniul religios sau politic în limba maghiară, Xenopol demonstrează că în această limbă se găsesc numeroase cuvinte românești, inclusiv din terminologia creștină.

În partea finală a lucrării, alături de alte considerații, interesantă este examinarea rolului tradițiilor popoarelor în obârșia lor, ajungând la concluzia că întemeierea principatelor române este o consecință a descălecării. Tradiția populară a păstrat ideea despre constituirea Țării Românești și a Moldovei de către românii din Transilvania, dar nu a reținut nici cea mai vagă imagine despre imigrația din sudul Dunării.

Xenopol își exprimă speranța despre pertinența tezelor și argumentelor sale științifice expuse spre a demonstra falsitatea teoriei lui Roesler, subliniind atașamentul adepților acesteia pentru mijloace neștiințifice în a-și impune propriul adevăr.

Cartea istoricului român a fost supusă analizei critice de către specialiști români, asupra căreia zăbovim mai departe.

4. Evaluarea critică a cărții *Teoria lui Rösler*

S-a spus despre cartea lui Xenopol că este importantă mai mult prin critica suscitată decât impunerea ei ca atare, evaluare realizată la o jumătate de veac de la apariția exegezei xenopo-

liene[200]. Marele istoric a fost analizat de criticii săi nu atât prin ceea ce a susținut, cât prin ceea ce nu a afirmat. El a recunoscut complexitatea excepțională a subiectului analizat din cauza vastității sale, aducând în discuție o problemă esențială în cercetarea istorică și, în general, în cercetarea din științele socio-umane: diferența între sinteză și interpretarea de documente: „Și e greu de a nu se înșela într-o materie așa de vastă, ca aceea tratată de mine. Era ceva mai greu decât a scrie *Revoluțiunea lui Horea în Transilvania* (de N. Densușianu — *n.n.*), carte, de altfel, foarte bine scrisă, dar pentru alcătuirea căreia era destul să citești documentele și să reproduci conținutul lor"[201]. Dincolo de accentul polemic față de oponentul său, N. Densușianu, istoricul Xenopol a definit o ipostază a culturii române de la sfârșitul secolului trecut: incapacitatea de a elabora sinteze asupra marilor probleme istorice, sociale, culturale, filosofice, etc.

O analiză critică necruțătoare la adresa lucrării a întreprins N. Densușianu în revista „Țara nouă", nr. 2 și 3 din 1885. Observațiile sunt de ordin general, dar mai ales de amănunt. Adept al curentului latinist, justificat de ascendența sa ardelenească, Densușianu i-a reproșat lui Xenopol desconsiderarea tezei lui P. Maior despre dispariția dacilor și continuitatea romană pe teritoriul Daciei, ceea ce-l determină să afirme: „scrierea dlui Xenopol nu este îndreptată numai contra teoriei lui Roesler, dar mai mult în contra școlii istorice române"[202], acuză deosebit de gravă, însă, cel puțin parțial, adevărată. Densușianu probabil a avut în vedere înscrierea opului xenopolian în curentul junimist potrivnic exagerărilor latiniste.

El îi reproșa lui Xenopol, nejustificat, interesul pentru surse secundare și nu pentru izvoarele fundamentale privind infor-

---

[200] Aurelian Sacerdoțeanu, *Considerații asupra istoriei românilor în Evul Mediu*, ed. cit., p. 38.

[201] A. D. Xenopol, *Scrisoare către ziarul „Românul"*, în „Românul", 28 februarie 1885, p. 190.

[202] Nic. Densușianu, *Note critice asupra scrierii dlui A. D. Xenopol. Teoria lui Rösler* (broșură, București, Tipografia Românul, 1885, p. 9.

mațiile despre români. Mai mult chiar, Xenopol este acuzat de plagiat, fragmente din lucrarea lui sunt puse pe coloană și confruntate cu fragmente din autori străini.

Densușianu, ca și alți istorici referindu-se la alte lucrări ale lui Xenopol, îi reproșa și, în același timp, combătea tezele sale în următoarele chestiuni: așa-zisa dominație bulgară la nord de Dunăre, necunoașterea cronicarilor bizantini, episcopia Milcovului și episcopia de la Ohrida, ponderea țăranilor unguri în răscoala de la 1437, „*Unio trium nationum*", lipsa nobililor români, etichetând multe din ideile sale ca „fabulații" din cauza modului pretins defectuos de utilizare a documentelor și a surselor. Concluzia recenzentului este profund negativă: „Ceea ce ne spune dl Xenopol nu este istoria română. Trecutul nostru este mult mai frumos. Astfel că scrierea dlui Xenopol nu e decât o operă de pură imaginațiune. Ea nu se raportă atât la vechimea românilor, cât mai mult la vechimea slavilor în Dacia. Ea nu este combaterea teoriei lui Roesler, ci introducerea teoriei slaviste în literatura română". În ansamblu, nici un merit nu i se concede opului xenopolian.

Autorul incriminat răspunde în ziarul „Românul" într-un articol, destul de lung, la toate criticile ce i le-a adresat Densușianu, căutând să dovedească lipsa de argumente și de susținere cu fapte a observațiilor. De la început, Xenopol a ținut să remarce preocuparea recenzentului pentru detalii numai pentru a convinge cititorul că el ar profana puritatea națiunii române, dar fără să răspundă la obiectul lucrării. Xenopol recunoștea o particularitate a cercetării istorice: „în nenorocita noastră știință nu este ca în matematică adevăr absolut"[203], idee ce prefigurează teoria sa asupra istoriei, bazată, în principal, pe teza seriilor istorice. Totodată reamintea acest fapt preopinentului său cu scopul de a-i sugera în egală măsură relativitatea afirmațiilor sale, ce pot fi, la rândul lor, amendate sau confirmate de alte cercetări.

---

[203] A. D. Xenopol, ***Răspuns la notele critice asupra „Teoriei lui Rösler"*** „Românul", 6, 7 și 8 martie 1885.

Cât privește obiecțiile concrete, Xenopol și-a menținut concepția din cartea sa privind dominația bulgară la nord de Dunăre sau chestiunea episcopiei de Milcov. A recunoscut eroarea sa în ce privește cuvântul „Hegesholmu", după critica lui I. Nădejde, din „Contimporanul". La observația privind lipsa nobilimii române în Transilvania aduce drept argument chiar teza lui Densușianu, care, în lucrarea *Revoluțiunea lui Horea în Transilvania*, a susținut că în Ardeal țărănimea era singura clasă socială a românilor.

Pe Xenopol l-a mâhnit profund acuza lui Densușianu că el este partizanul rușilor. I-a atras atenția criticului său că el doar a remarcat influența foarte puternică a slavilor, „dar că [aceasta] a fost învinsă de elementul latin". Interesantă rămâne reluarea în această polemică a problemei dispariției totale a noțiunilor despre viața de stat romană. Xenopol a reafirmat ideea despre originea slavonă a tuturor așezămintelor statului român: „Numai prin dispariția vieții de stat (romană — *n.n.*) se explică nimicirea orașelor din Dacia", conchide autorul. În schimb, viața morală, limba, obiceiurile poporului au rămas romane, pentru că ele au fost conservate la sat. În încheierea replicii sale îl evaluează pe Densușianu ca... roeslerian. Argumente? Împotrivirea la ideea continuității populației dacice și negarea extinderii stăpânirii bulgare la nord de Dunăre.

Este evidentă, în cazul controversei dintre Xenopol și Densușianu, deosebirea de viziune asupra evoluției istoriei românilor, primul, adept al unui realism istoric, al doilea, aderent la teoria purismului latinist. De aceea frapează stilul nu tocmai academic la ambii preopinenți[204]. Interesant, ziarul „Românul"

---

[204] Merită să consemnăm atitudinea lui D. Onciul, alt critic sever al scrierii lui Xenopol. În analiza sa despre această carte, Onciul a observat că N. Densușianu face „o critică dintre cele mai violente", aceasta fiind „mai mult polemică personală decât critică literară, ea nici nu poate pretinde de a fi luată în seamă în știință, nefiind adevărul științific motivul ei. Afară de aceasta, criticul de la „Țara nouă" cutează prea mult pe *terra incognita*, unde, pe lângă lipsa de cunoștință de cauză, aflăm prisosință de inculpări nedrepte" (D. Onciul, *Teoria lui Roesler*, p. 212).

a considerat oportun să reproducă articolul lui Nic. Densușianu din „Țara nouă" cu următoarea explicație: „Am publicat răspunsul dlui A. D. Xenopol — care vedem cu părere de rău că s-a servit de expresiuni ce nu intră în cadrul ziarului nostru — la critica făcută de dl. Densușianu scrierei sale, «Teoria lui Roesler». Credem că este de datoria noastră a reproduce și partea din scrierea dl. Densușianu privitoare la dl Xenopol" („Românul" 9 martie 1885). În numerele din 9, 10 și 12 martie ziarul „Românul" republică cea mai mare parte din exegeza lui Densușianu despre cartea lui Xenopol.

Xenopol motivează reacția lui Densușianu prin concurența ce i-ar fi făcut-o la eventuala acordare de către Academia Română a Premiului Năsturel de 12 000 lei. Lucrările lor au avut un destin academic comun: raportorul B. P. Hasdeu a propus respingerea lor, ceea ce s-a acceptat de către Academie. Despre temeiul marelui istoric în ce privește respingerea lucrării lui Xenopol, vom discuta mai departe.

Cunoscător al teoriei lui Roesler, deja am amintit acest aspect, autorul *Istoriei critice a românilor* nu a găsit nimic de valoare în scrierea istoricului ieșean, deși acesta apelează de multe ori la argumente utilizate și de Hasdeu, inclusiv în răspunsul dat lui Nic. Densușianu, căruia îi reproșează că nu ia în seamă nici autoritatea unui membru al Academiei Române, care era Hasdeu.

În *Darea de seamă sintetică asupra cărților prezentate la concursul premiilor anuale pe 1885*, Hasdeu, în calitate de raportor, a discutat cartea lui Xenopol înscrisă pe listă. După ce ține să remarce „sarcina nu tocmai ușoară" de a-l combate pe Roesler, Hasdeu a pus chestiunea argumentelor ce trebuie aduse împotriva teoriei amintite. Această „sistemă de dovezi", cum o numește Hasdeu, „trebuie să cuprindă cel puțin una din două: 1. sau nou fântâni istorice descoperite în urma lui Roesler; 2. sau studiu comparativ al limbii române, în care se cuprinde întreagă neîntrerupta istorie a națiunii noastre, începând de la colonizare și până azi. Ei bine, pe de o parte, dl Xenopol n-a descoperit contra lui Roesler nici o nouă fântână istorică, ci

numai succese pe cele de mult cunoscute, ba încă mai adesea le întrebuințează după aserțiunile altora fără a le fi supus unei proprii critice directe; pe de altă parte, Domnia sa nu e nici o fărâmă de lingvist, și chiar fuge de lingvistică, iar când cutează a se apropia de ea — comite erori nemaipomenite". În consecință, „cartea dlui Xenopol are puțină valoare științifică; iar dacă o vom privi numai ca operă literară — e scrisă așa și așa"[205].

Severitatea lui Hasdeu s-a impus, însă nu putem omite din judecata sa că Xenopol era membru al „Junimii" cu care exigentul academician se afla într-un conflict puternic și nu ar fi putut scăpa prilejul să lovească în mentorul ei, Maiorescu. Raportorul Hasdeu nu a reliefat nici măcar valoarea și caracterul de sinteză a lucrării lui Xenopol.

Un adevărat studiu pe marginea cărții lui Xenopol a elaborat D. Onciul, urmare a solicitării lui I. Negruzzi și T. Maiorescu. Începând cu numărul din 1 aprilie 1885, revista „Convorbiri literare" a publicat lunga sa analiză în cinci numere. În aceeași perioadă „Tribuna"[206] reproducea textul lui Onciul, semn că transilvănenii erau interesați și preocupați de modul cum era judecată cea mai importantă scriere românească despre teoria lui Roesler.

Nu vom face un conspect al acestui studiu, însă trebuie să punctăm, fie și succint, câteva dintre judecățile istoricului D. Onciul, datorită profunzimii analizei sale și felului științific în care discută lucrarea lui Xenopol, ceea ce l-a determinat s-o aprecieze ca obiectivă, părere, după cum vom vedea, schimbată mai târziu.

D. Onciul a precizat că scrierea xenopoliană este „întâia lucrare istorică pe urma lui Roesler dintr-o pană română" și „un complex de studii mai mult sau mai puțin aprofundate asupra chestiunii române, cum s-a dezvoltat ea în cursul unui

---

[205] Cf. *Analele Academiei Române*, seria II, Tomul VII, Secțiunea I, 1884–1885, p. 182.

[206] Vezi Al. Zub, *Junimea. Implicații istoriografice*, ed. cit., p. 71.

veac, de la Sulzer până în zilele noastre"[207], aprecieri bine temperate. La ele se adaugă și observații formale, cum este, de pildă, cea cu privire la subtitlul cărții lui Xenopol „Studii asupra stăruinței românilor din Dacia Traiană", considerat de Onciul ca fiind contrar spiritului de obiectivitate științifică specific unei cercetări istorice[208]. De asemenea, el suspectează de subiectivism dedicația cărții: „Românilor de peste munți". Onciul a stabilit de la început cadrul în care discută cartea istoricului ieșean. El a căutat să respecte principiul junimist, cu deosebire cel de sorginte maioresciană, al criticii cu respect pentru adevăr.

După un rezumat al lucrării — destul de întins — , apreciind în mod deosebit capitolul despre toponimie, cel mai puternic argumentat, Onciul își expune propria concepție relativ la ceea ce el a numit „chestiunea română", nu înainte de a sublinia meritul lucrării: „împreunând cercetările sale cu rezultatele mai însemnate, dobândite până acum pentru continuitatea elementului român în Dacia lui Traian, a reușit a întemeia aceasta în mod foarte cumpănitor în fond, deși cu multe lipse"[209]. Asupra acestor „lipse" stăruie Onciul, într-o analiză a teoriei lui Roesler. Practic, reia întreaga chestiune și o supune investigației ideilor principalilor specialiști, mult mai concentrată decât la Xenopol, cu scopul vădit de a demonstra erorile acestuia în interpretarea unor informații istorice, filologice, etnografice. Scopul urmărit este acela de a sugera o nouă interpretare față de această teorie, dar și cu privire la tezele lui Xenopol, mai ales cele referitoare la continuitatea românilor numai la nord de Dunăre. Recenzentul a găsit oportun, spre deosebire de Xenopol, să remarce rolul, catalitic spunem noi, al lucrărilor lui Sulzer și Roesler în studiile despre români, un argument pentru obiectivitatea promovată de Onciul, dar, în același timp, și o notă definitorie a istoricului venit din Imperiul habsburgic, cu o viziune mai pragmatică asupra studiilor istorice.

---

[207] D. Onciul, *op. cit.*, p. 132.
[208] *Ibidem.*
[209] Idem, p. 158–159.

În opoziție cu Xenopol, Onciul vede romanizarea numai într-o anumită zonă a Daciei, anume partea apuseană Ardealului, Banatul timișan și Oltenia, idee susținută și de către Hasdeu. Continuitatea elementului roman există doar în regiunea dintre Olt și Timiș. Pentru istoric teza lui Onciul rămâne problematică în legătură cu celelalte provincii românești. De pildă, Moldova este scoasă de Onciul complet din procesul de romanizare. Cercetări ulterioare au arătat și au confirmat prezența și influența puternică a civilizației romane în această provincie istorică românească, ca de altfel pe întreg teritoriul dintre Mare, Carpați și Tisa[210].

Un loc proeminent în studiul lui Onciul îl ocupă așa-zisa stăpânire bulgară în nordul Dunării, temă controversată în istoriografia din secolul al XIX-lea. Stăpânirea bulgară s-ar fi întins și în stânga Dunării, mai ales în perioada Asăneștilor și, pe această bază, crede Onciul s-a exercitat influența slavo-bulgară, cu deosebire în organizarea ierarhiei bisericești la români. Concluzia ar fi că poporul român s-a format pe ambele laturi ale Dunării, și nu cum susținea Xenopol numai la nord de fluviu, teză ce va fi adâncită ulterior de istoriografia românească[211]. Să reținem teoria lui Onciul, cea a admigrării din dreapta Dunării, prin care trage concluzia despre existența în nordul Dunării a unui adaos de populație românească venită din sudul Dunării, alături de românii de aici. Admigrarea din dreapta Dunării nu a influențat continuitatea română din nordul Dunării;

---

[210] Despre romanizarea Daciei, vezi Vasile Pârvan, *Începuturile vieții romane la Gurile Dunării*, București, 1974; C. C. Giurescu, *Formarea poporului român*, Craiova, 1974; I. I. Russu, *Etnogeneza românilor. Fondul autohton traco-dacic și componenta latino-romanică*, București, 1981; M. Macrea, *Viața în Dacia Romană*, București, 1966; Nelu Zugravu, *Istoria romanității nord-dunărene (secolele II-VII). Contribuții la etnogeneza românilor*, Iași, 1994. O sinteză cuprinzătoare asupra temei, N. Stoicescu, *op. cit*

[211] Despre locul unde s-au format limba română și poporul român, vezi: Gh. Ștefan, *Formarea poporului român și a limbii sale*, București, 1973; C. C. Giurescu, *op. cit.*; I. Fischer, *Latina dunăreană. Introducere în istoria limbii române*, București, 1985; Ion Coteanu, *Originile limbii române*, București, 1981; Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, București, 1978.

„Partea rămasă în Dacia, după pierderea provinciei, formă elementul fundamental din care se născu poporul dacoromân. Adaosul primit succesiv din dreapta Dunării contribui mult la întărirea numerică a acestuia, decât la întemeierea lui"[212]. Prin teza admigrării Onciul a fost convins că a demonstrat unitatea românilor dincolo și dincoace de Dunăre și a emis teza că, de fapt, în partea sudică a avut loc procesul intens de romanizare, ceea ce explică prezența macedoromânilor, idee care l-a determinat să afirme sentențios: „Istoria noastră se petrece la început mai ales în Peninsula Balcanică" și să încheie apodictic lucrarea sa: „Dupre teritoriul elementului roman oriental sau român trebuie să alcătuim istoria noastră"[213]. Am spune că Onciul, față de Xenopol, a adoptat o metodă mai flexibilă în abordarea teoriilor potrivnice continuității, inclusiv în privința lui Roesler. El a examinat chestiunea continuității pe arealul la care el se referă: sudul Dunării. Istoricul bucovinean nu neagă, așa cum face Xenopol, rolul românilor în această regiune, dimpotrivă îl afirmă limpede, în procesul de etnogeneză a poporului român, deoarece între sudul și nordul Dunării a existat o mișcare permanentă de populație. Slavii și ungurii, prin acțiunea lor de cucerire, au despărțit pe români, primii împingându-i mai la sud, iar ceilalți au separat pe românii dintre Carpați și Dalmația[214].

Cum a primit Xenopol critica lui Onciul? Studiul documentelor dezvăluie un comportament semnificativ al autorului *Teoriei lui Rösler* față de mai tânărul său coleg. Trebuie spus că Xenopol și-a exprimat dorința ca Onciul să-i prezinte cartea: „Prețuiesc foarte mult lucrările d-tale istorice. Te rog să binevoiești a face o dare de seamă asupra cărții mele «*Teoria lui Rösler*» pe care ți-o trimit"[215]. Este clar că istoricul ieșean a avut impresii bune despre cele două studii publicate de Onciul

---

[212] D. Onciul, *op. cit.*, p. 257.

[213] Idem, p. 259.

[214] Vezi și A. Sacerdoțeanu, *op. cit.*, p. 139.

[215] Cf. I.E. Torouțiu, *Studii și documente literare*, vol. VII, Institutul de arte grafice „Bucovina", București, 1933, p. LV (*Introducere*).

în „Convorbiri literare" din anul 1884 (*Iuga Vodă, domn al Moldovei* și *Dragoș și Bogdan, fondatorii principatului moldovenesc*), considerându-l un valoros istoric. După apariția exegezei lui Onciul despre cartea sa, Xenopol, deși nemulțumit de unele aprecieri, nu a reacționat. Dimpotrivă, l-a susținut să câștige catedra de istorie de la Universitatea București, în pofida criticii lui Onciul care a depășit „marginile obiectivității, mă ataca chiar personal". Și adaugă: „Cu toate că mă atacase personal în articolul lui, dar scrierea lui era bună"[216], recomandându-l cu căldură comisiei pentru a-l numi ca profesor. O dovadă de generozitate, ca și de recunoaștere a prestigiului de istoric al lui Onciul. În schimb acesta, la deschiderea cursului său de la Universitatea București ca profesor abilitat de Xenopol, afirma sentențios că nu ar exista lucrări fundamentale de istoria românilor[217], deși lucrarea lui Xenopol *Istoria românilor în Dacia Traiană* apăruse de câțiva ani și se bucura de un mare succes. Ceea ce, evident, l-a afectat pe profesorul ieșean. Drept urmare, când s-a propus ca Onciul să fie ales membru al Academiei Române, Xenopol s-a opus: „Sunt însă contra lui Onciul, fiindcă Domnia sa mi se pare că, de când e profesor, a publicat numai două conferințe și acele trase de păr istoric într-un chip îngrozitor. Contra D-sale am fost și voi fi, căci tot eu l-am făcut profesor și pe d-sa la concursul în absență pe care l-a dat la Universitatea din Iași. Atunci l-am recomandat pe baza criticii *Teoriei lui Rösler*. Tot pe baza acelei lucrări

---

[216] A. D. Xenopol, *Istoria ideilor mele*, în I. E. Torouțiu, *Studii și documente literare*, vol. IV, ed. cit., p. 398.

[217] Onciul a început astfel lecția de deschidere a cursului în anul 1897: „Până acuma, domnilor, nu avem o istorie a românilor și omul care trebuie să o scrie nu s-a născut încă", cuvinte consemnate de Xenopol în *Istoria ideilor mele*, urmate de comentariul său: „Cu toate acestea în 1897, apăruse Istoria cea mare a românilor scrisă de mine". (I. E. Torouțiu, *Studii și documente literare*, vol. IV, ed. cit., p. 399.)

nu cred că se poate ajunge membru la Academie"[218]. În pofida acestei opuneri, D. Onciul a devenit membru al Academiei la 11 aprilie 1905, fiind felicitat printr-o telegramă de T. Maiorescu, susținător constant al istoricului bucovinean. A intervenit, fără îndoială, în acest contencios, și intoleranța dintre mentorul „Junimii" și Xenopol, manifestată după anul 1895.

Oricum, lucrarea *Teoria lui Rösler* a constituit, în cazul discutat, obiect de controversă dincolo de cadrul strict al dezbaterilor științifice. Chiar și marile personalități pot folosi propriile scrieri ca motivație sau arme de atac în scopuri destul de prozaice. Pentru cercetătorul de astăzi esențiale rămân două contribuții fundamentale, cea a lui Xenopol și cea a lui Onciul, la clarificarea uneia dintre cele mai spinoase probleme din cultura românească a secolului al XIX-lea, dacă avem în vedere mijloacele și sursele de informare de atunci.

În afara acestor comentarii, în epocă au referit la lucrarea lui Xenopol și alți recenzenți[219], de o amploare și cu un nivel cu mult sub valoarea celor consemnate anterior. Rămâne pentru cercetătorul operei xenopoliene întrebarea de ce în spațiul transilvan nu s-a produs nici o reacție față de această scriere ce viza, în primul rând, pe românii de aici. Este adevărat, unele publicații, de pildă „Transilvania" a publicat fragmente din această carte. Putem formula unele explicații. Înainte de toate a contat analiza critică, fie ea și implicită, a latinismului, pentru că Xenopol demonstrează persistența populației dacice și romane, aceasta fiind modelată, pe parcursul timpului, de influențe

---

[218] *A. D. Xenopol către Nicolae Iorga*, 1905, în I. E. Torouțiu, *Studii și documente literare*, vol. VII, ed. cit., p. 34.

[219] G. Ionescu-Gion, *Teoria lui Rösler de A. D. Xenopol*, „Românul", XXVIII, 5–6 noiembrie 1884, p. 994–995; I. Nădejde *Teoria lui Rösler. Studii asupra stăruinței românilor în Dacia Traiană de A. D. Xenopol*, „Contemporanul" 1884–1885, nr. 3, p. 108–114; nr. 4, p. 148–154; nr. 5, p. 199–204; nr. 6–7, p. 250–259; nr. 8–9, p. 340–351; nr. 10–12, p. 427–439; nr. 13, p. 497–501; nr. 14, p. 546–550; nr. 16 , p. 605–612.

ale altor popoare (slavii, în primul rând) cu care a conviețuit. Se punea în discuție o teză mult agreată de elita ardeleană, purismul latin al etniei române. Un alt motiv al pasivismului față de lucrarea lui Xenopol l-a constituit cenzura guvernului maghiar, care nu ar fi acceptat opinii favorabile despre o lucrare care contesta întregul eșafodaj al concepției oficiale despre prioritatea maghiarilor în Transilvania.

În perioada interbelică *Teoria lui Rösler* a făcut obiectul analizei din partea a puțini istorici[220], dar spiritul ei călăuzește demersul unor specialiști, menționând aici, printre alții, pe G. I. Brătianu[221]. O apreciere mai exactă despre lucrarea lui Xenopol se afirmă după cel de al doilea război mondial[222], fiindu-i subliniate contribuțiile reale la clarificarea unor aspecte controversate ale istoriei românești.

În străinătate, scrierea sa sub titlul *Une énigme historique. Les Roumains au moyen âge* (1885) a fost apreciată. Istoricul C. de Harlez a făcut o dare de seamă la Academia Regală a Belgiei asupra lucrării amintite, subliniind că autorul a prezentat suficiente argumente pentru susținerea ideii că românii sunt urmași direcți ai dacoromanilor. Cartea poate fi recomandată ca „o refutațiune solidă și științifică a sistemului actual în vigoare asupra originilor istorice ale poporului român"[223].

Analiza noastră ca și critica lucrării *Teoria lui Rösler*, îndeosebi cea a lui Onciul, dovedesc valoarea ei intrinsecă pentru

---

220 Amintim pe A. Sacerdoțeanu, *op. cit.*

221 G. I. Brătianu, *Tradiția istorică despre întemeierea statelor românești*. Ediție, studiu și note de Valeriu Râpeanu, Editura Eminescu, 1980 („Xenopol urmărind firul tras demult de istoricii Școlii Ardelene, și, înainte de ei, de cronicari, lega problema întemeierii principatelor de aceea a originilor neamului nostru și a continuității sale pe pământul Daciei", p. 231)

222 Cel mai avizat exeget al operei xenopoliene de astăzi este Al. Zub, care în lucrarea deja citată aduce noi informații și noi interpretări referitoare la concepția lui Xenopol despre teoria lui Roesler (Vezi și: Al. Zub, *Biruit-au gândul*, Iași, Ed. Junimea, 1983, pp. 237–243).

223 Cf. Al. Zub, *Junimea. Implicații istoriografice*, ed. cit., p. 206.

istoriografia problemei. De aceea, nu mai insistăm pe contribuția ei la clarificarea istorică a chestiunii continuității[224].

Considerăm utilă în finalul acestui studiu o analiză succintă a altor virtuți ale scrierii xenopoliene.

Cartea istoricului ieșean realizează, pentru prima dată în istoriografia autohtonă, o cercetare a istoriei naționale în temeiul unei concepții științifice despre istorie. Detașată de curentul romantic, gândirea lui Xenopol, modelată într-un fel și de junimism prin accentul pus pe adevăr în orice manifestare a spiritului, se exprimă în lucrarea amintită în modul cum abordează continuitatea, unul dintre cele mai controversate aspecte ale trecutului nostru. De altfel, în *Teoria lui Rösler* sunt prefigurate tezele principale ale sistemului de gândire xenopoliană: teoria seriilor, teoria istoriei, rolul explicației sociologice, economice, antropologice și geografice în examinarea *evoluției* unui popor.

Demonstrând falsitatea teoriei lui Roesler, Xenopol i-a dovedit lipsa de autenticitate în analizele sale despre etnogeneză și continuitate cu rigoare critică în selectarea și interpretarea faptelor. Istoricul discută această temă în funcție de datele concrete și de istoria vie, reală. Recurge la texte, dar le ia în seamă numai dacă ele sunt bazate pe informații din acte ce se integrează într-o logică a istoriei. Pentru că, în viziunea sa, dezbaterea unei probleme, inclusiv a continuității, cuprinde în mod necesar conturarea unei evoluții firești a unui popor și a unei

---

[224] S-a remarcat că opera xenopoliană este perenă datorită tezelor ei rămase până azi valabile (o bună parte dintre ele afirmate în *Teoria lui Rösler*: persistența populației dacice în Dacia, dovedind astfel netemeinicia teoriei despre exterminarea ei de către romani; semnificația stratului dacic în formarea poporului român; procesul accelerat de romanizare a dacilor și integrarea dacilor liberi; continuitatea populației autohtone daco-romane la nord de Dunăre; caracterul latin originar al creștinismului daco-roman și impunerea mai târzie a influenței slave, asimilarea slavilor; importanța datelor lingvistice, mai ales din hidronomie și toponimie în demonstrarea continuității; anterioritatea românilor înaintea stabilirii unor populații migratorii: slavi, bulgari, unguri pe teritoriul carpato-danubiano-pontic (cf. V. Mihăilescu-Bârliba, postfață la A. D. Xenopol, *Istoria românilor în Dacia Traiană*, vol. I).

raționalității a istoriei sale. Tocmai în modul cum înfățișea: logica procesului de etnogeneză, adâncită în marea sa lucra: *Istoria românilor în Dacia Traiană* constituie elementul esenți: ce fixează *Teoria lui Rösler* într-o poziție superioară opului pu blicistului austriac. În pofida unor limite inevitabile, determinat de cunoașterea unor surse de natură arheologică, și a unor dat lingvistice insuficiente, cartea lui Xenopol rezistă prin coerenț: judecăților sale.

Xenopol a dovedit în lucrarea sa necesitatea unei istorii a românilor în contextele ei reale și nu ca o calchiere a istoriei apusene la istoria noastră. De aceea, el s-a îngrijit de studiul a ceea ce s-a întâmplat cu românii în istoria lor desfășurată în condiții specifice și în conexiuni cu alte state și grupuri etnice. Investigația sa fixează o existență istorică a poporului român în legătură cu istoria popoarelor migratorii cu rol în evoluția noastră istorică sau care au fost asimilate, iar explicația evenimentelor din teritoriul locuit de români o gândește în profilul și comportamentul etnic al neamurilor cu care românii au conviețuit sau de care, în anumite perioade, a depins. Din scrierea sa se desprinde o concepție comparativă a studiului românilor, popor latin, și a altor popoare latine, sau dintre români și popoarele migratorii, pentru a argumenta continuitatea. Un popor sedentar, cum este cel român, supus atâta vreme la presiuni permanente din exterior, și cucerit succesiv de numeroase popoare barbare, a găsit soluții la aceste sfidări, creând, prin aceasta un mod original de a fi. Xenopol reliefează această particularitate și din perspectiva ei discută teoriile potrivnice continuității.

Interesat de antropologie (prelegerile sale de la Junimea sunt grăitoare), istoricul conferă etnicului românesc o dimensiune mai puțin accentuată până la el. Istoria românilor este, indiscutabil, și expresia relației intrinseci dintre etnic și teritoriu, dintre români și pământul lor strămoșesc. În explorarea etnogenezei, Xenopol introduce studiul mediului natural. Trecerea a nenumărate popoare migratoare timp de 1000 de ani pe teritoriul Daciei, fără ca ele să se poată fixa definitiv prin forme statale, poate fi explicată și prin neadaptarea la relieful deosebit de

complex al ținutului dacic, adică ele nu au putut edifica acele cadre instituționale capabile să stăvilească avansul altor popoare ce tânjeau după acest teritoriu. A dăinuit numai poporul român pentru că el a știut a se folosi de mediul său natural în conservarea propriei identități printr-un mod de viață rezultat din viețuirea pe acest teritoriu. Idee foarte importantă ce va fi dezvoltată și de alți autori români (S. Mehedinți, Ion Conea[225], ș.a.). Astăzi, antropologii subliniază ideea adaptării culturii și în funcție de mecanismele selecției naturale, de mediul natural care afectează dezvoltarea trăsăturilor culturale ale unui grup etnic în moduri specifice de viață[226]. Ființa etnică a poporului român are, în viziunea lui Xenopol, o fizionomie proprie generată de particularitățile istorice, culturale, religioase asociate cu condițiile naturale ale existenței lui.

Încadrată în teoria istoriei, exegeza lui Xenopol despre continuitatea poporului român argumentează dăinuirea românilor dintotdeauna pe același teritoriu prin dezvăluirea legilor ce guvernează acest proces istoric, amintind aici doar legea privind evoluția unui popor în funcție de caracterul sedentar sau migrator. Este încă o dovadă a caraterului științific al demersului xenopolian. Iar recursul la tradiție se înscrie în aceeași acribie științifică pentru că în judecata asupra istoriei naționale cutuma prețuiește mult ca mod în care un popor a sedimentat de-a lungul timpului, în mentalul colectiv, conștiința originilor și dezvoltării lui.

Lucrare monografică asupra unei teme controversate, sinteză a ideilor, datelor și evenimentelor istorice, bazată pe o bibliografie amplă, polemică în limitele unei dezbateri academice, constructivă în direcțiile principale ale analizei continuității, *Teoria lui Rösler* a atestat o concepție profundă asupra istoriei naționale și a deschis noi orizonturi în cunoașterea istorică.

---

[225] Simion Mehedinți, *Cultură și civilizație*, prefață, ediție, note, indice de nume de Gheorghiță Geană, Iași, Ed. Junimea, 1986, în special *Introducere în geografie*, p. 253–263; Ion Conea, *Destinul istoric al Carpaților*, Editura „Țară și neam“, 1937; Idem, *Clopotiva — un sat din Hațeg* (1940).

[226] Vezi: Carol R. Ember, Melvin Ember, *Anthropology*, New Jersey, 1968, p. 218.

ROMÂNII ȘI UNGURII
ÎN OPERA LUI A. D. XENOPOL

Istoria relațiilor dintre români și unguri a cunoscut în cea de a doua jumătate a secolului trecut, cu deosebire după instaurarea dualismului austro-ungar, o accelerare a procesului de asimilare a românilor din partea guvernelor maghiare[227], printr-un sistem de decizii ce vizau deznaționalizarea. În aceste condiții, românii au răspuns prin acțiuni ferme de conservare a identității proprii concertate cu afirmarea unei concepții istorice coerente și susținerea, pe bază de documente, a unor teze referitoare la momente și probleme esențiale din istoria lor națională, multe dintre ele controversate sau contestate de către autori străini. Printre acestea, cele mai importante erau etnogeneza românilor, vatra de formare, elementele constitutive ale poporului român, întemeierea și continuitatea statelor românești, autonomia românilor în Transilvania, existența unei nobilimi românești în Transilvania ș. a.

La sfârșitul secolului al XIX-lea guvernele maghiare au luat măsuri concrete de deznaționalizare, cel mai elocvent exemplu fiind adoptarea, la începutul anului 1891, a legii introducerii limbii maghiare în grădinițele de copii, ca apoi să fie legiferate și alte proiecte de legi care stabileau inscripționarea numelor de străzi

[227] Cf. Zenovie Pâclișanu, *Politica minoritară a guvernelor unguresti*, București, 1943. „Prin politica dusă se urmărea transformarea Ungariei poliglote într-un stat național maghiar" (p. 6).

sau a denumirilor de localități, ape și munți numai în limba maghiară, sau ținerea slujbei religioase în limba maghiară.

Față de aceste acțiuni intelectualii români au argumentat în lucrări științifice sau în articole de presă lipsa de temei istoric, lingvistic și etnic al inițiativelor maghiare. Dintre ei se detașează ilustrul savant A. D. Xenopol.

1. Cunoaștere și militantism

Istoria Transilvaniei și lupta de emancipare națională a românilor din această provincie dețin un loc esențial în opera lui Xenopol. Analizând problema continuității istorice a românilor, învățatul ieșean a abordat situația românilor transilvăneni, ca parte a istoriei românilor. Pentru prima dată în istoriografia noastră el realizează o vastă sinteză despre istoria românilor și depășește viziunea fragmentară asupra evoluției poporului român de-a lungul timpului.

Preocupat din tinerețe de modul cum este înfățișată națiunea română în lucrări de istorie sau în presă, el a intuit că imaginea negativă despre români se datorează, în mare parte, lipsei surselor românești de informare, ca și a unei lucrări fundamentale despre istoria noastră. Pornind de la acest imperativ, îl anunța pe I. Negruzzi în legătură cu proiectul unei lucrări de istoria românilor, pentru a nu se mai perpetua același tablou sumbru al realităților românești: „Căci sunt convins că întrucât timp vom sta pasivi privind cum ne batjocoresc și ne calomniază din toate părțile, nu vom putea decât perde din ce în ce în ochii lumii, astfel că nimeni nu va mai lua nici un interes pentru noi, ba, ce e mai mult, din nepăsare se va naște dispreț și din aceasta ură"[228], aserțiuni care par a fi spuse astăzi. Interesul său pentru cunoașterea raporturilor dintre români și unguri este motivat de circulația intensă a unor neadevăruri despre stăruința românilor în Transilvania.

---

[228] *A. D. Xenopol către Iacob Negruzzi*, I. E. Torouțiu, *Studii și documente literare*, vol. II, Institutul de arte grafice „Bucovina", București, 1932, p. 29.

Din imboldul de a înscrie concepția românească în circuitul european, Xenopol nu a ezitat să elaboreze un amplu studiu asupra unei teorii controversate, însă cu influență mai ales în lumea germană și ingenios speculată de istorici maghiari. Cartea *Teoria lui Rösler* investighează continuitatea românilor pe baze de izvoare și potrivit logicii evenimentelor istorice. Argumente istorice, lingvistice, toponimice, religioase aduse de Xenopol sunt relevante în susținerea stăruinței românilor în Transilvania. Evoluția ulterioară *Teoriei lui Rösler* a subiectului legat de Transilvania îl determină să intervină fie prin noi contribuții istoriografice, fie prin exprimarea de puncte de vedere în Agora. Situația românilor de dincolo de Carpați este urmărită atent de istoric. De pildă, în revista sa „Arhiva" nu omite să prezinte conferința românilor din Transilvania. Constată că președintele Partidului Național Român, V. Babeș, a expus cererile românilor cu grija de a aminti că acestea pot fi satisfăcute numai în cadrul monarhiei habsburgice, iar Xenopol acceptă această tactică. În cererile lor „vedem oglindindu-se în chip precis năzuințele *actuale* ale românilor transcarpatini...", ceea ce înseamnă folosirea unei căi de realizare a unor trebuințe naționale de moment: libera dezvoltare a naționalității române, unirea economică și morală cu românii din Regat.

Cât privește programul românilor ardeleni din anul 1890, el apreciază că era credibil pentru autoritățile maghiare. Acestea nu puteau crede în loialitatea românilor față de monarhia habsburgică, deoarece cunoșteau foarte bine tendințele daco-romane de despărțire a lor de Ungaria și alipirea la România. Xenopol discută pragmatic raporturile dintre români și unguri, având permanent în vedere situațiile reale și starea de spirit existentă în rândul românilor transilvăneni. El afirmă, de la început, teza despre unificarea politică a românilor, din toate provinciile aflate sub stăpânire străină, cu Regatul român, și a contribuit prin operă și prin acțiuni concrete la impunerea acestei aspirații în conștiința publică românească. Trebuie spus, cu claritate, că Xenopol exprima încrederea în înfăptuirea idealului unității naționale pentru că fapte sociale și naționale îl determinau să

pledeze continuu pentru această idee. Este indubitabil că nu avem de-a face numai cu dorința, omenește de înțeles, a unui român. Dimpotrivă, ea se înscrie într-o concepție a unui învățat, rezultată din examinarea critică a cursului istoric. Cu timpul, după cum vom vedea, Xenopol își va exprima credința în caracterul ineluctabil al câștigării drepturilor legitime de către toți românii de a trăi ca o națiune unită. Încă din anul 1891 decela în comportamentul românilor ardeleni semne ale neatârnării lor în condițiile dominației maghiare. Deși ungurii dispuneau de „puterea covârșitoare a statului", românii se distingeau prin patriotism puternic și o „putere mare de împotrivire a rasei lor"[229]. Este peremptorie explicația antropologică a lui Xenopol, care apreciază că rezistența etnică dublată de atitudinea hotărâtă de conservare a propriei ființe întăresc mult faptele istorice. De aceea, nu-i scapă efortul autorităților ungare de a apela la orice mijloc pentru a desființa naționalitatea română, menționând în acest sens: coruperea unor români renegați prin încuviințarea de posturi publice; desființarea catedrei de limba română de la Universitatea din Cluj; intentarea proceselor de presă judecate de jurii compuse din persoane care nu cunosc limba română, menținerea prin lege electorală excepțională a românilor în starea de minoritate artificială în raport de adevărata lor pondere numerică. Dovedind o bună cunoaștere a situației românilor transilvăneni, Xenopol scrutează realitatea românească, iar opiniile sale le face cunoscute opiniei publice.

Cu timpul, Xenopol se implică tot mai mult în acțiuni publice, fiind prezent la multe manifestări în sprijinul românilor de peste munți. O succintă prezentare a activității de militant și tribun al istoricului ieșean se impune spre a înțelege mai bine viziunea sa despre modalitățile de luptă pentru afirmarea drepturilor românilor. El a fost activ, a participat la acțiuni organizate în mai multe localități, a ținut conferințe, a semnat petiții, a făcut parte din organizații, de pildă, din Liga culturală. Cu o

[229] A. D. Xenopol, *Conferința românilor de peste munți ținută la Sibiu, oct. 1890*, „Arhiva", 1890–1891, p. 500.

putere de muncă excepțională, savantul era o prezență publică, implicându-se în foarte multe activități, inclusiv cea de deputat. Participarea sa la manifestări de susținere a revendicărilor românilor transilvăneni se integrează într-un mod de a gândi raportul dintre meditație și acțiune. Pe de altă parte, trebuie spus că el se alătura unui curent al epocii determinat de necesitatea prezenței elitei intelectuale în dezbaterea chestiunilor stringente ale vremii.

Revenind la acțiunile lui Xenopol remarcăm declarația lui din 14 iunie 1892 împotriva persecuțiilor publice la care erau supuși fruntași ai mișcării românilor de peste munți, subliniind că memorandiștii au acționat în spiritul cerințelor vitale ale românilor. Procesul memorandiștilor din anul 1894 a produs o solidaritate a românilor din Vechiul Regat cu transilvănenii judecați la Cluj. Liga culturală a organizat manifestații de o amploare necunoscută până atunci. În după-amiaza zilei de 24 aprilie 1894, Xenopol a luat cuvântul, alături de V. A. Urechia, președintele Comitetului Central al „Ligii Culturale", M. Costaforu, Mircea Petrescu, I. Grădișteanu, în cadrul acțiunii de protest din sala Eforie[230], în încheierea căreia s-a votat o moțiune prin care se exprima simpatie și admirație fraților asupriți. La Iași a avut loc „adunarea de protest a profesorilor universitari contra persecuției naționale din Transilvania cu ocazia procesului monstruos intentat membrilor comitetului partidului național"[231]. Protestul este semnat și de Xenopol alături de alți universitari. De asemenea, istoricul a ținut la Iași un discurs în fața statuii lui Ștefan cel Mare.

În anul 1895, ca delegat al Societății științifice și literare din Iași, este prezent la Congresul limbilor romanice de la Paris. În ziua de 5 august vorbește în Congres de primejdiile cunoscute de limba română în Transilvania, titlul comunicării fiind suges-

---

[230] Al. Zub, *A. D. Xenopol. Biobliografie*, Editura Enciclopedică, Editura Militară, 1973, p. 40.

[231] Vasile Netea, *Liga Culturală și Unirea Transilvaniei cu România*, Iași, Editura Junimea, 1978, p. 108.

tiv: *La langue roumaine en péril*[232]. În același an publică în „Revue historique“ o replică la articolul *Quelques réflexions sur l'origine des Daco-Roumains* de P. Hunfalvi, demonstrând șubrezenia tezelor etnografului maghiar cu privire la imigrarea românilor din sudul în nordul Dunării[233].

Milenium-ul maghiar îi prilejuiește elaborarea unui studiu despre români și unguri în scopul afirmării din nou a ideii continuității istorice firești a românilor.

Ca membru al Ligii Culturale, secția Iași, Xenopol a militat neobosit pentru susținerea luptei românilor transilvăneni. La întrunirea de solidaritate națională organizată de Liga Culturală în ziua de 14 decembrie 1897 la Iași, el a ținut o cuvântare contra persecuțiilor naționale din Ardeal. Într-o „splendidă cuvântare“, după aprecierea presei ieșene[234], oratorul a exprimat convingerea lui că ungurii, oricât ar căuta să distrugă limba și sentimentele românești, nu vor ajunge niciodată la înfăptuirea acestui deziderat, manifestând și de această dată încrederea în justețea cauzei românilor și în forța lor de conservare a identității naționale. Cât despre maghiarizarea denumirilor geografice și a numelor de persoane, el sublinia că aceasta nu poate să aducă schimbări profunde în caracterul și simțămintele românilor. Măsurile antiromânești ale autorităților de la Budapesta sunt apreciate de Xenopol ca primejdioase pentru maghiari din cauza tensiunilor create între naționalități. Împreună cu alte personalități ieșene, a semnat Rezoluția adunării, citită de Aron Densușianu.

Sărbătorirea semicentenarului revoluției de la 1848 prilejuiește prezența savantului în acțiuni de rezonanță. Astfel, în ziua de 3 mai 1898 mulțimea participantă la marea manifestare l-a salutat cu urale, semn al prestigiului imens de care se bucura ca militant pentru cauza românilor de peste munți[235]. La mitingul organizat în după-amiaza aceleiași zile, Xenopol a ținut o

---

232 Al. Zub, *op. cit.* p. 41.
233 Idem , p. 42.
234 Cf. „Evenimentul“, 6 decembrie 1897.
235 Idem, 5 mai 1898.

cuvântare în care relevă lipsa unui fundament al așa-zisului drept istoric al Ungariei asupra Transilvaniei, amintind, totodată, mijloacele folosite de maghiari în acțiunea de distrugere a naționalității române. Cu privire la Imperiul austro-ungar, face o remarcă interesantă, anume întârzierea destrămării acestuia este determinată de aniversarea a 50 de ani de domnie a lui Franz-Joseph, „dar în curând corabia habsburgică se va sfărâma"[236]. Ca istoric a surprins mecanismele prin care imperiile, în situații critice, își prelungesc existența. Afirmațiile sale nu sunt simple alegații sau urmare a unor dorințe subiective, ci expresia unei judecăți desprinse din cunoașterea realităților sociale și istorice. Convingerea sa despre destrămarea inevitabilă a Imperiului austro-ungar, reafirmată cu orice prilej, s-a întemeiat pe studiul istoric, sociologic și antropologic al regimului de la Viena. În aceeași manieră înfățișează evoluția situației din acest imperiu în cuvântarea ținută la 10 mai 1898 în fața elevilor școlilor din Iași. Rememorând idealurile afirmate cu 50 de ani în urmă de către românii din Transilvania pe Câmpia Libertății de la Blaj, istoricul este nevoit să constate că visul lor nu s-a împlinit, ceea ce nu înseamnă o renunțare. Ei continuă să spere în înfăptuirea năzuințelor lor naționale. Important este că românii transilvăneni sunt conștienți de necesitatea acestei lupte și nimic nu-i mai poate opri în acțiunea lor: „Dar când pornește șuvoiul din munte, nimic nu-l mai poate împiedica de a se prăbuși la vale, și chiar dacă am ridica în drumul lor strașnice iezături, el le-ar umplea cu timpul, s-ar revărsa peste ele, și iar s-ar porni a curge cu aceeași repejune. Avântul fraților noștri de peste munți este acuma oprit de o iezătură ridicată de dușmanii neamului noastru; dar iazul se umple și în curând se va revărsa iar peste malul ridicat. Ba mă tem chiar că, sub povara prea grea a apelor adunate, să nu se rupă iezătura, și atunci oceanul întreg, pornindu-se la vale, să nu se arunce ca un potop atotdistrugător, care să dărâme, răstoarne și rostogo-

[236] *Ibidem.*

lească totul în cale, făcând să simtă furia puterilor elementare acei ce avură nechibzuirea de a încerca să le oprească avântul"[237]. Se exprimă limpede, deși într-un limbaj foarte plastic, dispariția imperiului din cauza presiunilor puternice exercitate de națiunile ce tind către autonomie statală. Xenopol concede rolul transilvănenilor în eliberarea de sub stăpânirea străină, ceea ce reprezintă o încredere în forțele lor, în capacitatea de a-și afirma identitatea. Așadar, istoricul concepe neatârnarea ardelenilor ca acțiune a lor față de imperiu, întrucât fără voința de luptă proprie nu este posibilă realizarea emancipării naționale.

Ca membru al Ligii Culturale, secția Iași, Xenopol a participat la marile mitinguri din Piața Unirii și la statuia lui Ștefan cel Mare unde a ținut o cuvântare, accentuând pe semnificația revoluției române din anul 1848. Au luat cuvântul Aron Densușianu, Gr. C. Buțurescu, I. Paul și studenți din Iași și București. Se poate ușor observa că două mari personalități ieșene: A. Densușianu și A. D. Xenopol sunt prezente la toate acțiunile organizate de Liga Culturală la Iași în sprijinul românilor transilvăneni.

În anul 1900, Xenopol a solicitat Academiei Române să trimită la Congresul internațional de istorie și diplomație de la Paris o delegație prestigioasă care să arate „Dreptatea și adevărul, drepturile fraților noștri din Transilvania fiind și ale noastre", o dovadă în plus a grijii istoricului de a înfățișa lumii științifice lucrări fundamentale despre situația istorică reală a românilor[238].

Nu-i scapă lucrările despre români apărute în străinătate, ceea ce îl determină în anul 1900 să discute în cadrul ședinței Academiei Române din 24 martie 1900 cartea unui istoric maghiar stabilit în Franța, A. de Bertha, *Magyars et Roumains devant l'histoire*, în fapt, un rezumat pentru străini al lucrării lui Benedict Jancsó, *Istoria și starea actuală a tendințelor*

---

[237] A. D. Xenopol, *Cuvântare ținută în ziua de 10 mai 1898 la elevii școalelor din Iași*, „Arhiva", nr. 5–6, 1898, p. 346.

[238] Cf. Vasile Netea, *Spre unitatea statală a poporului român*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1979, p. 130.

naționale române. Despre ideile xenopoliene despre acest volum discutăm separat. Reținem aici efortul istoricului român în a demonstra în țară și în străinătate falsitatea ideilor autorilor maghiari. Trebuie spus că marele savant a fost obligat, asemenea altor oameni de seamă din România, să-și consume energia și talentul în demontarea argumentației unor publiciști vădit interesați în a relua obstinat aceleași teze eronate împotriva continuității românilor în Transilvania. Activitatea lui Xenopol se înscrie într-un trend al mișcării noastre intelectuale ce se continuă până astăzi: formularea de replici la scrieri neștiințifice sau cu finalități politice. Însuși Xenopol s-a arătat indignat de reaua-credință a unor autori străini care refuzau să admită faptele și dovezile istoricilor români[239]. Nemulțumirea sa era legitimă, luând în discuție lucrările sale ce au clarificat o bună parte dintre chestiunile ridicate de preopinenții săi străini.

Continuând prezentarea activității lui Xenopol în sprijinul românilor de peste munți, amintim articolul său din anul 1902 *Măsuri nouă de desnaționalizare*, ce constituie o luare-aminte asupra situației transilvănenilor. Astfel, el remarcă acțiunea statului maghiar de a decreta eliminarea limbii române din întreaga viață publică a românilor. În fața unei asemenea decizii istoricul nu se arată a fi neliniștit. Așa cum a făcut-o întotdeauna, găsește oportun să dovedească viabilitatea idealului național în situații limită ale națiunii române. Avem de-a face cu un principiu al concepției xenopoliene despre problematica românească, anume accentuarea acelor elemente (istorice, filologice, antropologice, psihologice și chiar economice) capabile să conserve identitatea

---

[239] Într-o notă din volumul *Istoria românilor din Dacia Traiană* (București, 1914), autorul scrie: „Asupra modului cum combat protivnicii stăruința românilor și procedează în apărarea ideilor lor, băgăm de samă că ei nu iau deloc în considerație argumentele aduse contra sprijinitorilor lor, ci le repetă de la început, ca și când nimeni nu ar fi răspuns la ele. Așa face, bunăoară, doctorul Emil Fischer în cartea *Die Herkunft der Rumänen*, 1902, care aduce, ca și când ar fi ceva nou, argumentul tras din cuvântul biserică (vol. II, p. 131).

națională. Viziunea sa asupra mișcărilor românilor este realistă și colorată în mod optimist. La toate măsurile guvernanților maghiari de deznaționalizare Xenopol aduce argumente peremptorii pentru ființarea, și în aceste condiții potrivnice, a națiunii române. În articolul citat spune, fără echivoc, că deși aceste măsuri vor îngreuna foarte mult poziția lor, el nu crede că se va ajunge la „uciderea naționalității române"[240] deoarece acționează un fapt etnologic și antropologic esențial — conservarea limbii naționale de către familie („limba unui popor trăiește și se hrănește mai ales în cercul intim al familiei"), o idee modernă, regăsită în studiile de antropologie contemporană. Istoricul își exprima convingerea în rezistența românească la acțiunea de deznaționalizare prin sublinierea rolului familiei în păstrarea limbii tocmai pentru că lua în seamă voința românilor de a-și menține identitatea națională. Altfel, dispare motivația dăinuirii limbii proprii chiar în contextul presiunii puternice din partea stăpânitorilor de renunțare la ea. Pe de altă parte, Xenopol a marcat o caracteristică importantă a vieții sociale a românilor puternic legată de familie. Condițiile istorice specifice au contribuit la prezența familiei în socializarea membrilor ei prin norme și valori pe temeiul cărora se edifica un comportament social și național. De aici, spunem noi, un anumit conservatorism conferit de familie atitudinilor față de evoluția societății românești, asociat cu o tendință tradiționalistă exprimată de reticența față de progresul precipitat.

Într-un articol publicat în „La Rennaissance latine" Xenopol și-a exprimat credința că Imperiul austro-ungar se va dezagrega curând, iar pe ruinele acestuia vor apărea state naționale[241]. Așadar, încă din anul 1902 istoricul făcea o previziune ce se va adeveri peste 16 ani. Cu toate acestea, nu a încetat să militeze activ pentru cauza românilor de peste munți.

---

[240] A. D. Xenopol, *Măsuri nouă de desnaționalizare*, „Evenimentul", 22 iunie 1902, p. 1.

[241] Cf. Al. Zub, *A. D. Xenopol. Biobliografie*, ed. cit., p. 220.

În anul 1909, a evocat, alături de N. Iorga și I. Slavici, la adunarea de la Ateneul Român, figura lui Andrei Șaguna, despre care a conferențiat și la Iași. Printr-o tristă coincidență centenarul mitropolitului Șaguna se aniversa într-un moment dificil pentru români. În Transilvania se desfășura un mare proces politic intentat Anei Vlad, soția deputatului Aurel Vlad, pentru cererea ei ca examenele de la școlile primare comunale să se țină în limba română. Liga Culturală a organizat acțiuni de protest. Xenopol a avut un discurs în care a dezavuat această nouă tentativă de deznaționalizare și a adus noi dovezi privind adevăratele raporturi dintre guvernul maghiar și naționalitățile nemaghiare[242]. În același mod s-a pronunțat și N. Iorga.

Evenimentele legate de românii transilvăneni în raport de alegerile din anul 1910 l-au solicitat din nou pe savant să ia poziție față de abuzurile exercitate de către autoritățile maghiare care au dus, în final, ca românii să aleagă numai cinci deputați, număr cu totul nesemnificativ față de ponderea lor. Cu prilejul mitingului de protest contra persecuțiilor politice din Transilvania inițiat de Liga Culturală în 6 iunie 1910, Xenopol a reafirmat solidaritatea și a exprimat încrederea în lupta românilor de a-și câștiga drepturile politice.

Din anul 1911, el este prezent, periodic, în publicații din Regat și din Transilvania, cu studii și articole referitoare la românii de peste munți, despre care discutăm mai departe. Xenopol a manifestat interes constant pentru raporturile dintre români și maghiari, atât ca istoric, cât și ca militant activ pentru înfăptuirea idealului național.

2. Istoria între adevăr și interes politic

Xenopol analizează lucrări de istorie privind relațiile dintre români și maghiari pentru a urmări, înainte de orice, evidențierea adevărului istoric. Din această perspectivă discută lucrarea lui A. de Bertha, demonstrând că aceasta era construită pe o

---

[242] Cf. Vasile Netea, *Liga Culturală*.., ed. cit., p. 200.

idee falsă deoarece ea caută să răspundă unui interes politic și nicidecum să examineze științific situația românilor din statul austro-ungar. Xenopol afirmă că pericolul cel mai mare îl reprezenta distrugerea de către unguri a individualității etnice a românilor.

Este de observat cum exegetul demontează logica autorului maghiar. Reiterează fapte, evenimente și date istorice, lingvistice și geopolitice numai pentru a sublinia șubrezenia tezelor acestuia. Dar, ține să sublinieze Xenopol, se poate constata utilizarea unei tehnici de către toți cei preocupați de problema continuității românilor în spațiul lor originar daco-roman: ignorarea oricărei obiecții formulate față de ideile sau teoriile lor. Istoricul român enunță astfel principiul unui sistem de gândire orientată spre reluarea continuă a acelor argumente adecvate unui scop politic precis, fără nici o legătură cu cerințele studiului științific. În loc să se expună noi informații sau să se formuleze noi interpretări, se insistă pe vechile concepte și teze. El oferă un exemplu concludent: Bertha aderă la teza lui Roesler despre prezența goților în Dacia, cu toate că alți istorici au demonstrat că goții nu au fost niciodată în Dacia. Istoricul caracterizează acest mod de a scrie istoria ca „sistem al tăcerii sau al prefăcutei neștiințe“[243], întregite cu „alte metode noi de investigațiune istorică, precum lunecarea pe furiș sau trunchiarea documentelor importante, traducerea falsă a textelor, interpretări meșteșugite etc.“, procedee utilizate pentru devierea sau ascunderea adevărului științific. Adevărul trebuie supus permanent verificării, iar nu evitat sau negat doar prin modalități neștiințifice. De fapt, Xenopol abordează o chestiune crucială a atitudinii față de demersul științific, anume reverberarea acestuia în planul deciziei naționale, statale, politice sau internaționale. Minimalizarea sau negarea oportunității adevărului istoric lasă loc arbitrariului și voluntarismului, cu atât mai grav când este contestată continuitatea istorică a unui popor. Este necesară stabilirea unor cri-

---

243 Fragmentele fără trimitere la sursă sunt din A.D. Xenopol, *Românii și ungurii*, București, Editura Albatros, 1999.

terii limpezi de dezbatere a oricărei teme istorice oricât de complicată ar fi. În acest fel, se adoptă o poziție modernă de cunoaștere obiectivă și de verificare continuă a tezelor științifice. Un asemenea principiu trebuie să călăuzească analiza istorică. Xenopol a dovedit respect pentru cerințele examinării științifice prin acceptarea tezei lui D. Onciul despre „un adaos de poporațiune românească venită din sud la nord" nuanțând astfel ideea lui din *Teoria lui Rösler* potrivit căreia între românii din nordul Dunării și macedoromâni nu ar fi existat nici o legătură, fără să accepte nici de această dată prezența românilor în Moesia (Bulgaria) ci doar în sudul Balcanilor.

Întrucât autorul ungur persista în enunțarea de aserțiuni false Xenopol caută să detecteze motivațiile acestui demers dincolo de dimensiunea strict politică. Pentru că o analiză a scrierii maghiare dezvăluie nu doar intenția negării existenței românilor în Transilvania, ci și desenarea unui profil profund negativ al poporului român. Descris numai în trăsăturile sale de neam neisprăvit, românul nu putea pretinde statutul de națiune aptă să se organizeze singură într-o formă de viață statală și administrativă. Nu întâmplător Xenopol a surprins tactica mult mai subtilă a lui Bertha — exprimarea unei opinii mai conciliante cu scopul stabilirii unor raporturi între români și maghiari, însă cu tendința clară a dovedirii superiorității etniei maghiare față de cea română. În consens cu o anumită tendință din etnologia europeană, istoricul maghiar tratează națiunea română în spiritul principiului discriminării culturale și de civilizație. Față de alți analiști preocupați să demonstreze lipsa de continuitate istorică a românilor prin teoria „deșertului" sau cea a imigrării, Bertha, pe urmele lui Hunfalvi, găsește alte explicații în scopul justificării dominației maghiare. Sunt tăgăduite drepturile inițiale ale românilor la proprietate, de participare în dietele țării, organizare socială, politică și militară proprie. Nu acceptă teza că ungurii i-au cucerit pe români pentru că s-ar recunoaște existența lor înainte de venirea cuceritorilor. Dintr-o asemenea viziune decurge o altă idee: lipsa unei clase conducătoare a românilor. Inexistența ei ar fi condus la șerbirea românilor, cale prin care ei puteau fi civilizați de către unguri, aceștia fiind pre-

zentați, după cum remarcă și Xenopol, ca reprezentanții civilizației occidentale la hotarele Răsăritului. Istoricul român contestă argumentat pretenția autorului maghiar de a propovădui standarde europene bazate pe demonstrații precare sau eronate. A pomeni de norme ale civilizației occidentale înseamnă, de fapt, a respecta principii ale cunoașterii științifice: „Noi suntem anume de părere că istoricul trebuie să judece cât se poate mai puțin și să se mărginească la expunerea *adevărată* a împrejurărilor și la *descoperirea nexului lor cauzal*". Or, constată el, istoricul ungur nu depășește limitele unui demers științific, ci el urmărește „a lovi în români în fiecare moment", zugrăvindu-i în cele mai grele culori.

În sprijinul demonstrației sale, Xenopol abordează domeniul care ar fi trebuit să reflecte nivelul de civilizație al puterii dominatoare — constituționalismul maghiar asociat după 1848 cu liberalismul. O analiză a acestuia relevă că statul constituțional și, apoi, liberal nu conferea nici un drept real românilor, iar Bertha nu concede a li se acorda nici un privilegiu. Istoricul ieșean discută un aspect interesant al teoriei dreptului modern, anume utilizarea acestuia în impunerea dominației unor popoare de către state aparținând altor națiuni. Aceeași chestiune este formulată de Aurel C. Popovici, pentru același caz al relațiilor românilor cu ungurii. Politologul român a ajuns să dezavueze democrația din statul maghiar pentru că în numele ei se comiteau acte profund nedemocratice privitoare la asigurarea drepturilor reale ale naționalităților nemaghiare[244].

Xenopol prezintă succint toate momentele de liberalizare a statului maghiar însoțite inevitabil de măsuri antiliberale față de români. La fel ca și Popovici, el surprinde o particularitate a procesului de modernizare într-un stat orientat spre unitate națională prin asimilarea etnică. Formal și unilateral, statul maghiar se adapta într-un ritm mai rapid decât alte țări din zonă la civilizația modernă și edifica în acest scop un organism poli-

[244] Vezi: Aurel C. Popovici, *Stat și națiune. Statele Unite ale Austriei Mari*, București, Editura Albatros, 1997.

tico-juridic democratic. În realitate, procesul de modernizare viza afirmarea unei națiuni maghiare unitare, dar nu în granițele etnice firești, așa cum tindea cea mai mare parte dintre națiunile europene în baza principiului naționalităților, ci păstrând toate privilegiile națiunii cuceritoare. Cel puțin pentru elita maghiară trăsătura ei esențială o reprezenta conștiința imperială, adică exprimarea unei atitudini de discriminare față de alte grupuri etnice în măsura în care acestea revendică autonomie și conștiința individualității naționale. Spre deosebire de alți autori maghiari, Bertha manifestă interes pentru o împăcare între români și unguri, datorită presiunilor tot mai puternice a realităților din statele europene dispuse să acorde drepturi fiecărei naționalități. Xenopol subliniază această schimbare în atitudinea unei părți a istoriografiei maghiare, care este, de fapt, reflexul unei tendințe generale a politicii guvernelor maghiare, numită de istoricul român „lanț al ademenirii"; de la măsurile dure de deznaționalizare s-a trecut la acțiuni mai flexibile de convingere pentru a fi asimilați în națiunea dominantă.

În lucrarea lui Bertha există imprecații la aspirația românilor transilvăneni spre autonomie teritorială, aceasta fiind stimulată, credea istoricul amintit, chiar de statul român. Xenopol nu neagă, în spiritul adevărului, existența unui asemenea ideal românesc apreciat ca firesc. Dar, istoricul maghiar prezintă și de această dată deformat chestiunea, deoarece accentul cade pe o presupusă politică a Regatului român de întreținere a iredentismului fără ca românii din Transilvania să manifeste interes față de unirea românilor într-un singur stat. Regatul român reprezenta pentru românii din afara granițelor un stat modern ce permitea dezvoltarea spiritualității și culturii naționale. Aici românii își regăseau identitatea și își exprimau aspirațiile și trebuințele naționale.

Xenopol a acordat atenție specială lucrării lui Bertha, deși știa că nu are de a face cu un autentic om de știință („muzicant amator și de scrieri istorice"[245]). Volumul *Magyars et Roumains*

[245] A. D. Xenopol, *Istoria ideilor mele*, în Torouțiu, *op. cit.*, II, p. 409.

devant l'histoire, apărută în anul 1900 a fost oferit gratuit tuturor participanților la congresul de istorie de la Paris din anul 1900. Xenopol i-a răspuns „pentru a paraliza înrâurirea pe care Rösler voia s-o pună în lucrare asupra membrilor congresului"[246]. La scurt timp a elaborat un studiu asupra cărții lui Bertha, pe care l-a distribuit participanților la acel congres și tuturor personalităților de seamă din diferite țări europene.

Istoricul ieșean s-a preocupat de cunoașterea istoriei românești de către publicațiile europene folosind și prilejul discutării volumului lui Bertha. După expunerea sa în ședința din 24 martie 1900 pe marginea acestei lucrări, Xenopol a pregătit un articol pentru revista „Deutsche Literatur Zeitung" la cererea directorului acestei publicații. Într-o notă din ziarul „Evenimentul" (Iași) se menționează acțiunea lui Xenopol de a face cunoscută falsitatea lucrării recenzate: „În aceste lucrări, cea română, cea franceză și aceasta din urmă germană, se va răspândi în întreaga lume cultă un studiu amănunțit asupra modului absolut neștiințific cu care ungurii tratează istoria românilor la sfârșitul veacului al XIX-lea, făcând din ea numai un mijloc pentru îndreptățirea unor scopuri politice"[247]. Se observă accentul pus pe ideea anacronismului tipului de istorie promovat de autorul maghiar, care în plină epocă modernă, puternic impregnată de spiritul științific, aservește istoria intereselor politice. Se aduc probe despre metodele de lucru utilizate de Bertha și amintite deja: falsificarea documentelor, traduceri eronate, necitarea lor în original cu scopul vădit de prezentare deformată a evenimentelor ce au avut loc între români și maghiari. Cu aceste metode Bertha trage concluzia, scrie Xenopol, că din cauza unei „istorii închipuite" românii văd în unguri dușmani, și numai renunțarea la acest mod de a face istorie i-ar convinge pe români de binele pe care ungurii i l-ar fi făcut întotdeauna.

Comparativ cu comunicarea ținută la Academie, în „Nota" din „Evenimentul" se afirmă, fără echivoc, primejdia reprezentată de lucrarea lui Bertha, apreciată „din cele mai periculoase

---

[246] *Ibidem*.

[247] Cf. „Evenimentul", 14 aprilie 1900, p. 2.

pentru că sub o formă mai blândă ea caută să înșele opinia publică a Europei asupra adevăratei situațiuni create de unguri românilor din țara lor“[248].

Evident, cei impricinați au urmărit reacțiile critice ale lui Xenopol și s-au grăbit să-i răspundă în aceeași manieră neștiințifică utilizată și în lucrările la care a referit istoricul ieșean.

În Ungaria nu a întârziat să apară un comentariu pe seama articolului publicat de Xenopol în „Deutsche Literatur Zeitung“ din 12 mai 1900, privitor la cartea lui Bertha *Magyars et Roumains devant l'histoire*. În revista „Szazadok“, din anul 1901, Benedict Jancsó publică o recenzie despre scrierea lui Xenopol. După ce subliniază pretinsa „critică pătimașă“, recenzentul ungur reiterează toate tezele istoriografiei maghiare despre stabilirea românilor în Transilvania după cucerirea acestui teritoriu de către maghiari. Este interesant că autorul maghiar îl combate pe Xenopol cu argumente preluate din istorici români, în special din lucrările lui Ion Bogdan care ar fi susținut ideea că înainte de întemeierea voievodatelor românești românii au fost doar niște păstori nomazi: „Tot ce am scris eu în cartea despre cnezate și în chestiunile care stau în legătură cu aceste instituțiuni, le-am scris pornind din punctul de vedere al lui Ion Bogdan, pe care le-am expus. Deci, mie și lui Bertha nu Rösler ne-a fost măiestru în chestiuni, ci învățatul român“[249], scria Benedict Jancsó.

Disputele pe seama cărții lui Bertha au continuat. Carl Uhlirz a publicat în „Historische Zeitschrift“ o critică a cărții

---

[248] *Ibidem*.

[249] „Arhiva“, nr. 7–8, 1901, p. 371. Referirea la Ion Bogdan se face printr-o traducere greșită a unui text aparținând istoricului român, în care se pleda pentru cunoașterea influenței slavilor în istoria românilor. Vezi și articolul lui Benedict Jancsó tradus de N. T. (Nicolae Togan), în „Transilvania“, nr. 2, 1901. Pe de altă parte, reținem că într-o „Notă“ a redacției se subliniază „reaua-credință a acestui răspuns“, derivată și din omiterea recenzentului de a menționa numărul inexact de români condamnați pentru delicte politice prezentat de A. de Bertha. Într-adevăr, replica istoricului maghiar nu este o analiză științifică a lucrării lui Xenopol, ci o critică părtinitoare în scopul vădit de apărare a tezei oficiale despre prioritatea maghiarilor în Transilvania.

autorului maghiar și a formulat aprecieri privind răspunsul dat „cu măsură și cu mult succes" de către Xenopol[250], ceea ce dovedea justețea punctului de vedere al istoricului ieșean. În același an A. de Bertha a intervenit în polemică discutând critic în articolul *Projet d'alliance*[251], articolul lui Xenopol *Roumains et Unguris*[252]. În manieră ironică de Bertha nu ascunde că în Ungaria există o singură națiune, cea maghiară, oferind exemple de români adepți ai acestui punct de vedere, de pildă G. Moldovan de la Universitatea din Cluj. La ilustrările lui Xenopol de încălcare a drepturilor românilor se cerea sentențios: „Rog pe dl. Xenopol de a cita textele de lege în virtutea cărora se făptuiesc în Ungaria toate nelegiuirile acestea"[253]. Recenzentul emite o idee interesantă din perspectiva evoluției chestiunii relațiilor dintre români și maghiari. La sugestiile lui Xenopol privind o eventuală alianță din care s-ar întrezări „revendicările viitoare ale românilor în ce privește Transilvania", A. de Bertha apreciază că este vorba de o tranzacție dar „Nu se face nici o tranzacție decât cu prețul unei îngăduiri mutuale. Și d-sa nu face nici una ungurilor! Aceștia să se socoată prea onorați de a putea păstra și chiar de a putea îngriji de români, care le-ar întoarce spatele fără doar și poate, d. Xenopol o prezice cu multă sinceritate, îndată ce aceasta le va fi cu putință"[254]. Este o recunoaștere a interesului incontestabil al maghiarilor pentru Transilvania.

În același timp se desprinde din poziția lui Bertha conștientizarea oportunității revenirii Transilvaniei la statul român, iar în cazul în care acest fapt s-ar împlini efectiv se cuvine negocierea lui între cele două națiuni. Revine și în această replică teza despre caracterul civilizator al stăpânirii maghiare asupra românilor, întărită și de asertiunea despre pretinsa respectare a drepturilor românilor în Ungaria, neacceptându-se în nici un

---

[250] „Arhiva", nr. 1–2, 1902, p. 95–96.
[251] „Nouvelle revue internationale", 15 noiembrie 1902.
[252] În „La Renaissance latine", 1902.
[253] Idem, nr. 3–4, 1903, p. 169.
[254] Idem, p. 170.

fel realitatea, anume violarea lor, deoarece legislația nu ar permite manifestarea acestora. În loc să discute evenimente și situații concrete, autorul ungur invocă paragrafe de legi care ar reflecta grija pentru drepturile românilor.

3. Confirmarea previziunii xenopoliene: destrămarea Imperiului austro-ungar

Evoluția situației românilor din afara granițelor țării l-a determinat pe Xenopol să-și exprime, sistematic, poziția în presă. Procedase astfel și înainte de anul 1911, dar sporadic în anumite periodice, de regulă ieșene, și în anumite momente. De această dată, el publică în presa transilvană, solicitat datorită prestigiului și competenței sale științifice. Aureolat de multele titluri academice în străinătate și de ecoul scrierilor lui în lumea științifică europeană, Xenopol reprezenta, pentru elita românească ardeleană, un reper fundamental al culturii naționale. Prezența sa în paginile publicațiilor precum „Românul" din Arad, „Gazeta Transilvaniei", „Tribuna" din Arad a fost firească, iar reprezentanți ai mișcării românilor transilvăneni își exprimau satisfacția de a-l vedea alături în dificila lor misiune[255]. Xenopol se înscria în rândul acelor intelectuali români de prestigiu care

[255] Dispunem de mărturia unuia dintre conducătorii mișcării de emancipare națională și politică a românilor ardeleni, Vasile Goldiș. Ca director al ziarului „Românul" din Arad, el a avut legături strânse cu istoricul ieșean cerându-i să publice în acest cotidian. În una din scrisorile trimise lui Xenopol, Goldiș exprima prețuirea de care se bucura acesta în Transilvania, corespondentul numindu-l „maiestru" și-l ruga să publice în continuare despre românii transilvăneni: „Ce minunat ar fi dacă ați putea să ne trimiteți cât mai des articole, ca cel de acum! (*Statul maghiar — n.n.*). Asta sigur — în mod indirect — ar închega rândurile noastre, ne-ar întări și îmbărbata în lupta ce o purtăm" (Cf. *Vasile Goldiș către Alexandru Xenopol*, în Vasile Goldiș, *Corespondență (1884–1934). Scrisori trimise*, vol. I, Ediție îngrijită, studiu introductiv, note și comentarii de Gheorghe Șora, Cuvânt înainte de acad. prof. Ștefan Pascu, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1992, p. 309). În ziarul „Românul" Xenopol a publicat o parte din studiile sale despre românii din Imperiul austro-ungar.

prin pana lor aduceau dovezi științifice de necontestat pentru cauza românească din spațiul transcarpatin.

Concomitent cu colaborarea la publicațiile transilvane, el publică în presa din Regat studii despre românii ardeleni în „Noua Revistă Română", „Minerva", „Adevărul".

Noile contribuții xenopoliene reliefează o serie de accente în concepția istorică a autorului lor, dar și unele revizuiri. Să spunem de acum că liniile de bază ale viziunii sale asupra raporturilor dintre români și maghiari expuse de-a lungul celor 40 de ani de activitate științifică au rămas aceleași. În ce privește stăruința românilor de peste munți se întăresc argumentele de dinainte, reiterând apăsat încrederea în câștigarea certă a autonomiei de către transilvăneni. Spre deosebire de judecățile anterioare, pornite de la analiza textelor unor autori austrieci sau maghiari, de această dată Xenopol face referiri la acțiuni și politici guvernamentale ungare. Demonstrațiile sale pornesc de la decizii politice, cărora le caută motivațiile și finalitățile privind pe românii ardeleni. Nu ezită să polemizeze cu ziare ungurești de la Budapesta, expunându-și ferm punctul de vedere istoric și științific.

Presimțind apropierea unor evenimente, decisive nu doar pentru români, Xenopol ține să avertizeze lumea politică și opinia publică asupra primejdiilor ce decurg din lipsa organizării mișcării naționale din Imperiul austro-ungar. Își manifestă preocuparea pentru incomunicabilitatea dintre națiunile nemaghiare din imperiu. Constatând că fiecare națiune luptă împotriva asupririi străine, a observat că nu există o acțiune comună a acestora, în termenii săi o „alianță a naționalităților", ceea ce ar fi dat mai multă forță actului lor de independență. Or, crede istoricul, aceasta este „cea mai mare greșeală politică", trebuind a fi înlăturată imediat prin „o acțiune comună contra omnipotenței maghiare". Intrigat de lipsa de ecou a sugestiei lui, Xenopol întreprinde o anchetă în rândul ardelenilor stabiliți la Iași și descoperă, conform celor afirmate de aceștia, inexistența organizării la aceste popoare din Imperiul austro-ungar. Conștient de dificultățile întâmpinate de naționalitățile imperiului,

Xenopol apreciază că tot la fel de eficientă ar fi organizarea lor în lumea ideilor. El a sesizat o trăsătură semnificativă a mișcării naționale din imperiu — lipsa unei ideologii comune în afirmarea idealurilor naționale față de statul austro-ungar, ceea ce ar explica perpetuarea dominației a acestor popoare de către habsburgi și maghiari. Este aici o chestiune de psihologie etnică deosebit de complexă, ale cărei sensuri sunt dificil de descifrat cu mijloacele științifice. Reunirea națiunilor nemaghiare într-un front comun nu era simplu de realizat, deoarece, dincolo de interesul comun, cel al dezrobirii de sub stăpânirea străină, interveneau diferențe de mentalitate, religii și de civilizații. Într-adevăr, îndoiala lui Xenopol se justifică dacă ne întrebăm cum a fost posibilă dominarea unui număr atât de mare de națiuni de către națiuni minoritare? Neîndoielnic, un rol decisiv în acest act de conducere imperială l-au avut mecanismele prin care națiuni minoritare și-au impus puterea.

Comportamentul naționalităților din imperiu după declanșarea primului război mondial îl determină pe Xenopol să-și revizuiască unele din tezele sale. De pildă, afirmă direct că s-a înșelat în așteptarea sa ca popoarele din Austro-Ungaria să se revolte împotriva imperiului și să refuze a se înrola în armata imperială și să lupte cu soldați din neamul lor integrați în armate inamice imperiului. Istoricul se vede confruntat cu un subiect de filosofia istoriei și de psihologie etnică deosebit de modul cum a gândit el participarea tuturor românilor la mișcarea de neatârnare. Este nevoie de un context și de o stare de spirit conferită de o mișcare spirituală credibilă maselor, ceea ce se va întâmpla abia în anul 1918. Rămâne însă o întrebare rezultată din gândurile lui Xenopol: națiunile din Imperiul austro-ungar erau pregătite să preia soarta lor în propriile mâini? Nu negăm aspirația, afirmată de secole, către autonomie, ci discutăm în ce măsură declanșarea marii conflagrații mondiale a reprezentat cu adevărat momentul așteptat pentru înfăptuirea actului de desprindere de imperiu. În fapt, izbucnirea războiului a arătat anacronismul unor proiecte, cum ar fi federalizarea imperiului. A fost necesară desfășurarea operațiunilor de război pentru ca

elitele conducătoare ale naționalităților să adopte poziția decisivă a creării unui stat propriu sau reunirea cu statele mamă. În cazul României a existat un curent puternic de intrare în război în scopul declarat al eliberării teritoriilor aflate sub ocupație străină, cerând denunțarea statutului de neutralitate și alăturarea României la grupul Puterilor Antante.

Xenopol a invocat argumente istorice și geopolitice în susținerea participării României la război alături de Antantă. În disputa din acel timp Xenopol a fost categoric împotriva cooperării cu Puterile Centrale. Dovedind multă luciditate, el a încearcat să orienteze opinia publică, prin publicistica sa, spre adoptarea unei poziții pragmatice, singura ce ar fi oferit șansa României de a alipi teritorii locuite de români. A conștientizat că guvernul român se afla într-o dilemă extraordinară și datorită acestei situații a crezut că nu există altă opțiune. Deși convins de sentimentele antirusești puternice ale românilor, savantul a adus dovezi pentru oportunitatea intrării României în război alături de Rusia. Istoricul știa că Rusia are interese mari în spațiul austro-ungar și intuia că ea singură nu poate duce această luptă cu Austro-Ungaria și, prin urmare, a solicitat participarea României la război în schimbul acceptării intrării trupelor române în Transilvania și Bucovina. Xenopol nu omitea că Rusia ocupa un teritoriu românesc iar alianța cu ea ar însemna o acceptare a acestui rapt. Preocupat de ceea ce efectiv ar putea câștiga România, el credea că, din perspectiva analizei geopolitice a raporturilor dintre țările europene, statul român nu ar putea fi niciodată învingător într-un conflict direct cu Rusia, țară considerată mult mai puternică decât Austro-Ungaria. A intervenit, în mod sigur, în judecățile sale un alt fapt geopolitic: acceptarea alianței cu Rusia de către Franța și Anglia, ceea ce însemna pentru francofilul Xenopol un argument decisiv în a susține participarea României în război alături de Rusia. Este de menționat credința lui afirmată încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea că Imperiul austro-ungar va dispărea, convingere bazată cum am spus, pe fapte și date istorice și pe logica evoluției istorice. Cu toate că vedea Imperiul țarist ca stat opresor al popoarelor

dominate și-i cunoștea politica externă perfidă, semnalată și în timpul conflagrației mondiale, Xenopol notifica trăsătura de mare putere a Rusiei. Discutând ipoteza câștigării Basarabiei în cazul unei alianțe cu Puterile Centrale împotriva Antantei, Xenopol credea că ar fi foarte puțin: „Acest câștig ar constitui pentru noi o veșnică amenințare din partea Rusiei, adecă din partea unui stat ce se întemeiază pe 90 000 000 de ruși, masă compactă care prin nici o victorie nu poate fi desființată... A lua însă prin război o bucată din țară de la ruși este a ne primejdui pentru totdeauna existența". Din unghiul cercetătorului de azi este evident că problema Basarabiei se pune altfel. Straniu este că nu cunoaștem opinia istoricului român după momentul revenirii Basarabiei la România în anul 1918, explicația fiind, probabil, starea cu totul precară a sănătății marelui savant. Dincolo de aceste sublinieri nu putem nega valoarea tezelor lui despre ceea ce însemna Rusia atunci și ce reprezintă astăzi. Xenopol apreciază că alianța noastră cu Austro-Ungaria ar avea drept consecință cucerirea de către ruși a teritoriului românesc: „un atac din partea rușilor în contra cărora nu vom fi apărați de nimeni". Un alt efect al acestei decizii ar fi, fapt extrem de important, o posibilă alianță a ungurilor cu rușii. Soluția preconizată de el nu putea fi decât intrarea armatelor române în Transilvania și în Bucovina fără nici o întârziere.

Teoreticianul istoriei a meditat asupra războiului ca fenomen social și a emis judecăți ce merită a fi relevate. Credem că nu suntem excesivi dacă ne gândim că istoricul român într-o stare bună a sănătății ar fi elaborat o lucrare despre primul război mondial[256]. Oricum, amintim interesul lui pentru tema războiului și a păcii finalizat în studii, unele prezentate la congrese internaționale de istorie și sociologie. În lucrarea *Românii și*

---

256 A rămas o mărturie a lui Xenopol, din anul 1917, cu privire la intenția sa de a scrie o lucrare intitulată *Cum se fac și se desfac împărățiile*: „Voi să dovedesc, printr-o schiță istorică, că toate statele care au căzut și au dispărut au făcut-o numai din pricina nerecunoașterii principiului dreptății atât între indivizi, cât și între părțile teritoriale care le compun" (Cf. Al. Zub, *op. cit.*, p. 88).

Austro-Ungaria, autorul deceleazǎ cauzele rǎzboiului în factori sociali, istorici și etnologici, și nicidecum în acțiunea oamenilor individuali: „Cauza adevǎratǎ a rǎzboiului actual este datǎ de relațiile între popoare, de urile de rasǎ care au fost comprimate, în chip mǎiestrit (artificial — *n.n.*) atâta timp; dar când au atins maximul de încordare au trebuit sǎ rupǎ zǎgazurile, rǎpezind viforoasele unde ale puhoiului asupra lumii înspǎimântate". Declanșarea primului rǎzboi mondial este explicatǎ de Xenopol prin acumularea de contradicții între puterile participante la conflict, prin ideile dominante în conștiința popoarelor europene asuprite, între acestea detașându-se ideea naționalǎ „care a frǎmântat tot mai puternic conștiința maselor etnice". Neglijarea mișcǎrilor naționale sau reprimarea lor au condus la apariția unor factori cu impact pe arena europeanǎ. Asasinarea arhiducelui Franz-Ferdinand nu a fost decât prilejul de a porni rǎzboiul mondial. Desfǎșurarea conflictului este descrisǎ de istoric ca un vǎlmǎșag european dincolo de logica unui rǎzboi, întrucât ostilitǎțile între puterile combatante se produceau într-o „succesiune de cauze speciale care izbucnesc așa parcǎ din senin". Venerabilul istoric încerca sentimentul ciudat al celui ce o viațǎ a construit un edificiu teoretic care riscǎ sǎ se surpe din cauza cursului luat de evenimentele ce se derulau în conflagrația mondialǎ. Ne grǎbim sǎ subliniem comportamentul de veritabil savant al lui Xenopol, deoarece a acceptat lucid preeminența realului fațǎ de teoretic și, în consecințǎ, cǎ ideile pot fi corijate sau infirmate de faptele istorice. A fost clar pentru istoric cǎ acest mare act, care este rǎzboiul, aduce, inevitabil, modificǎri fundamentale în structurile sociale, în relațiile dintre state. Poate cǎ imaginea rǎzboiului ca un vǎlmǎșag i-a fost sugeratǎ de starea realǎ a oamenilor și societǎților implicate în conflict. Dar de ce sǎ nu concedem cǎ istoricul însuși, ca observator direct și ca actor social implicat, a realizat diferența între viziunea despre istoria unui eveniment și trǎirea concretǎ a acestuia? Oricum este cert cǎ și în cazul primului rǎzboi mondial, un tablou concludent asupra lui s-a putut contura numai

după ce au fost examinate consecințele lui nemijlocite în viața socială a țărilor europene.

*

Studiile lui A. D. Xenopol despre relațiile dintre români și unguri exprimă concepția sa generală privind evoluția istorică a popoarelor din spațiul european. Istoria românilor este examinată în cadrul raporturilor lor cu grupurile naționale cu care au conviețuit sau au fost în conflict. Istoric și militant, Xenopol a urmărit consecvent reliefarea adevărului istoric în temeiul documentelor, faptelor și argumentelor științifice despre continuitatea românilor. Prin opera și acțiunea sa, Xenopol a reprezentat un model exemplar de conduită științifică și civică a cărei dăinuire s-a confirmat în timp.

ROMULUS SEIȘANU DESPRE DIMENSIUNEA GEOPOLITICĂ A NAȚIUNII

O trăsătură indelebilă a epocii moderne a constituit-o afirmarea deplină a națiunii ca formă de organizare a vieții popoarelor. Numit secolul naționalităților, veacul al XIX-lea a cunoscut, cu deosebire în Europa, procesul de formare a statelor naționale. În acest răstimp a avut loc o luptă continuă între aspirația seculară, firească, a popoarelor către suveranitate și independență, și străduința marilor imperii de a le menține prin orice mijloace în granițele lor artificiale. S-a manifestat, astfel, diferența remarcabilă între principiul naționalităților, legitimat de imperativul autodeterminării popoarelor și principiul echilibrului, motivat de sforțarea țărilor dominante în a perpetua, sub pretextul stabilității, stăpânirea unor popoare ce aspirau spre libertatea națională.

Declanșarea primului război mondial a avut drept cauză multele și dificilele probleme legate de aplicarea principiului naționalităților, de fapt, de nepracticarea lui în raporturile dintre națiuni. Mutațiile produse după terminarea conflagrației mondiale, datorate în primul rând, apariției unor noi state naționale și reîntregirii altora, au impus examinarea principiului naționalităților, cu atât mai mult cu cât unele forțe, inclusiv guvernamentale refuzau să accepte realitățile postbelice.

Lucrarea *Principiul naționalităților* de Romulus Seișanu a apărut din nevoia explicării, cu argumente științifice, a națiunii ca o necesitate intrinsecă societății moderne. Publicarea în anul 1935 a unei cărți românești consacrate principiului naționalităților a avut menirea de a arăta actualitatea acestuia în condițiile

C-da 98 coala 16

în care marile puteri, ce alcătuiseră tratatele de pace din anii 1919–1920 pe temeiul axiomei națiunilor independente, renunțaseră la aplicarea prevederilor acestor acorduri internaționale din interese proprii, pe seama statelor mici și mijlocii care se opuneau revizionismului și politicii de dictat.

1. Scurtă biografie

Romulus Seișanu s-a născut la data de 17/29 octombrie 1884, conform foii 154/1884 din Registrul Stării civile al Primăriei Tecuci, naștere înregistrată la 19/31 octombrie 1884.

Părinții săi, Ștefan, funcționar CFR, Maria, născută Carabela, casnică, erau sub protecție austriacă.

Romulus Seișanu a fost editor al ziarelor „Acțiunea" și „Acțiunea română". A fost deputat pentru județul Mehedinți. A fost redactor-șef al ziarului „Universul" și comentator de politică externă la publicația „Curentul" (în anii 1943–1944). Împreună cu Nichifor Crainic, a elaborat manuale pentru ciclul primar. Și-a exersat talentul în literatură, publicând romanul *Aventuroasa viață a lui Despot-Vodă*.

Exegetul principiului naționalităților a dus o campanie sistematică în susținerea valorilor românești, a independenței și suveranității României, concomitent cu analiza influențelor nocive ale revizionismului, indiferent de zona în care se manifesta. În același timp, el a fost un analist al comunismului sovietic, decelându-i pericolele pentru democrația și civilizația europeană. A fost membru al Ligii Antirevizioniste Române, statut ce i-a permis să acționeze pentru formarea opiniei românești despre primejdiile acestui flagel al secolului nostru: revizionismul.

Din 16 aprilie 1943 a ținut aproape zilnic rubrica „Cronica războiului" în ziarul „Curentul", intermitent publicând și articole de analiză a realităților internaționale[257].

[257] Ultima cronică de război, de fapt, ultima apariție a semnăturii lui Romulus Seișanu, este publicată în „Curentul" din 9 august 1944. „Cronica războiului" a continuat să apară zilnic până la 21 august 1944, fără semnătură.

Pentru ideile expuse în presă, a fost arestat și inculpat în procesul ziariștilor din mai-iunie 1945, alături de N. Crainic, P. Șeicaru, St. Popescu, Ionel Dumitrescu, R. Dianu, Ilie Rădulescu, Ilie Popescu-Prundeni, Alex. Hodoș, Radu Demetrescu-Gyr, Grigore Manoilescu, Gabriel Bălănescu, Pan Vizirescu, Aurel Cosma.

Stăruim asupra procesului, evident preocupându-ne de Romulus Seișanu, dar cu succinte referiri și la ceilalți ziariști, pentru a desprinde măcar acum, după 50 de ani, învățămintele necesare pentru toți cei care au menirea de a veghea la respectul legii și la protejarea valorilor unei națiuni.

Actul de acuzare[258] incriminează fapte ce țin de exprimarea unei opinii despre evenimente cruciale în care era antrenată România, fără voința ei, socotite însă de tribunal drept cauze ale dezastrului țării: „Prin articolele de ziare, broșuri sau conferințe, s-au pus în slujba propagandei fasciste sau hitleriste și au contribuit prin acțiunea lor la susținerea unui regim odios și a unei politici externe nefaste, politică ce trebuia să aibă drept consecință antrenarea României într-o aventură dezastruoasă și prăbușirea politică și militară a țării"[259].

Acuzațiile formulate într-un stil ce va deveni un loc comun în anii '50, vizau în primul rând articolele despre războiul purtat de România cu U.R.S.S.: „Reaua credință și culpabilitatea nu-și găsește (*sic!*) limite, la fel insultele și calomnia contra popoarelor ce sângerau, ca altădată în istorie, pentru salvarea libertății popoarelor, *contra foștilor aliați, a căror creație fuseserăm cu*

Bănuim că aparține tot lui Seișanu. Pe de altă parte, consemnăm, în „Curentul" din 29 august 1944, scrisoarea de demisie a lui Pamfil Șeicaru, directorul ziarului, și o notă a Redacției, în care se spunea: „Redactorii ziarului care au militat pe linia politică a fostului director Pamfil Șeicaru au înțeles să tragă consecințele părăsind redacția". Semnificativ, în aceeași zi de 29 august apare o ediție specială „Curentul Nou", denumire sub care va fi tipărit ziarul pentru scurt timp.

[258] Acuzarea a fost susținută de avocat C. Vicol, avocat I. D. Ioan, ing. Alexandra Sidorovici.

[259] Idem.

20 de ani în urmă"[260] (*subl. n.*), teză ce prefigurează ideea evoluției statului român numai în dependență de marile puteri recte de imperiul rus, mult propovăduită apoi în anii '50.

De fapt, aluzia la Aliați era o încercare de a disimula adevărata „vină" care se aducea inculpaților, aceea de a fi analizat comunismul și a fi prezentat realitățile sovietice la adevăratele lor dimensiuni catastrofale.

Pe fundalul unui spirit ostil trupelor sovietice de ocupație, jurnaliștii sunt acuzați de a fi pervertit conștiința tinerei generații: „Prin acțiunea acestei părți a presei, Țara a fost furată de o parte a generației tinere, iar astăzi suntem obligați ca, pe lângă efortul de reconstrucție economică, să muncim la dezintoxicarea tineretului"[261].

Învinuirile aduse lotului de ziariști se refereau la susținerea de către aceștia a necesității luptei armatei române alături de Germania împotriva U.R.S.S., la minimalizarea rezultatelor obținute de aceasta pe câmpul de luptă; în subtext însă se viza exprimarea de către jurnaliști a unei opinii net anticomuniste, așa cum vom constata analizând articolele lui Romulus Seișanu.

Autorului *Principiului naționalităților* i s-a reproșat că a afirmat, prin articolele sale, idei politice privind „ordinea europeană" lansate de propaganda hitleristă, a preamărit acțiunile militare ale Germaniei și a subevaluat rezultatele obținute de Aliați în cursul războiului.

De asemenea, în cadrul cronicilor de la radio, Seișanu ar fi contribuit la realizarea scopurilor urmărite de Germania hitleristă și ar fi susținut că prăbușirea U.R.S.S. era iminentă. În perioada anilor 1943–1944, când pierderea războiului de către Germania devenise clară, Romulus Seișanu ar fi minimalizat insuccesele armatei germane.

Trebuie să menționăm că, în raport cu ceilalți ziariști inculpați (P. Șeicaru, N. Crainic, St. Popescu, I. Dumitrescu, ș.a.), rechizitoriul lui Romulus Seișanu este de mici dimensiuni, după

---

[260] Idem.
[261] *Ibidem*.

cum și referirile la el în rechizitoriul general sunt destul de puține. Sentința, cu mult mai severă decât în cazul altor acuzați, se datorează, pe de o parte, colaborării la ziarele cele mai răspândite, de nuanță naționalistă, pe de altă parte, rigorii cu care a demontat mecanismele bolșevismului și a semnalat primejdiile extinderii comunismului sovietic în Europa, în condițiile susținerii U.R.S.S. de către S.U.A. și Anglia.

Romulus Seișanu a fost condamnat prin Sentința Tribunalului Poporului, nr. 2 din 4 iunie 1945[262] la detenție pe viață,

---

[262] Pentru atmosfera în care s-a desfășurat procesul, consemnăm câteva acțiuni ale organizațiilor publice, acestea fiind preludiul șirului de înscenări judiciare, de-a lungul a zeci de ani, unor personalități românești, numai pentru vina de a fi afirmat valorile naționale sau de a fi respins o ideologie incompatibilă cu spiritualitatea românească.

Un comunicat al Sindicatului Ziariștilor Profesioniști arăta că acesta ia act cu satisfacție de trimiterea în judecată a primului lot de ziariști trădători ai intereselor populare și de stat; ei au fost epurați din presă pentru propagandă fascistă, pentru susținerea războiului, pentru asmuțire la ură de rasă, la masacre și jaf. În încheiere se exprima încrederea că Tribunalul Poporului îi va sancționa așa cum se cuvine. Printre semnatari întâlnim pe Miron Constantinescu, Eugen Jebeleanu, N. D. Cocea, Șerban Voinea, Scarlat Calimachi, George Macovescu, George Ivașcu, Gh. Dinu. Documentul a fost prezentat, în proces, de către acuzatorul C. Vicol, care a mulțumit S.Z.P. pentru încrederea pe care o manifesta în Tribunalul Poporului („Universul", 3 iunie 1945, p. 1).

Muncitori, funcționari și ziariști de la ziarul „Universul", unde Seișanu a fost redactor-șef, cereau „aspra pedepsire a ziariștilor criminali" și adoptau o moțiune, „aplaudată și aprobată în unanimitate", care se încheia cu chemarea: „La ocnă cu agenții hitleriști din presa românească" (Ibidem).

Au fost organizate întruniri populare speciale în care se cerea „sancționarea ziariștilor vinovați de dezastrul țării". La mitingul de la Scala a vorbit, printre alții, ministrul Vlădescu-Răcoasa. „Ca intelectuali, ne e rușine, spunea vorbitorul, referindu-se la ziariștii judecați. De aceea, cerem înlăturarea lor din sânul societății". Interesantă este argumentarea lui Vlădescu-Răcoasa: „Noi nu putem câștiga încrederea aliaților decât dovedindu-le că am devenit oameni cinstiți, că avem față de aceste popoare mari, o prietenie sinceră, mai ales față de U.R.S.S. Altfel, situația noastră și viitorul nostru nu au nici o siguranță". Avocații Baroului Ilfov au înfierat pe criminalii de război și își exprimau speranța că Tribunalul Poporului „va duce până la capăt opera necesară de importanță istorică, a scoaterii din comunitatea românească și pedepsirea exemplară a tuturor celor care au comis crime de război și s-au făcut vinovați de dezastrul țării". Toate întrunirile au adoptat moțiuni prin care se cerea condamnarea ziariștilor judecați.

zece ani degradare civică și confiscarea averii. Romulus Seișanu a murit la 17 octombrie 1955 la spitalul Penitenciarului Văcărești.

Acest proces sinistru a fost organizat cu consimțământul tuturor Aliaților, iar reprezentanții guvernelor S.U.A. și Angliei au atras atenția încă din anul 1943 asupra presupusei nocivități a ideilor unor ziariști români[263].

După anul 1989 au fost reparate gravele și nedreptele erori comise prin procesul ziariștilor din anul 1945. În ședința publică din 8 mai 1995 Secțiile Unite ale Curții Supreme de Justiție prin decizia 17 la Dosar nr.18/1994 au admis recursul în anulare declarat de procurorul general; s-a casat hotărârea nr. 2 din 4 iunie 1945 a Tribunalului Poporului și decizia nr. 816/12 iunie 1945 a Înaltei Curți de Casație și Justiție.

Romulus Seișanu s-a angajat în lupta cu flagelul revizionismului. Ca ziarist și om de cultură, el a căutat să informeze opinia publică românească în legătură cu pericolele determinate de punerea în discuție a existenței statului român reîntregit. A optat pentru modalitatea cea mai clară și convingătoare: formularea adevărului istoric și etnic. Nu s-a rezumat la o analiză jurnalistică, adică nu a rămas la enunțul problemelor și nu le-a abordat doar la suprafață.

Prezența în Liga Antirevizionistă dovedea că el nu a fost numai un analist al fenomenelor naționale, ci și un combatant.

---

263 Simptomatică a fost poziția exprimată de demnitarul englez W. Steed la începutul lunii decembrie 1943, la postul de radio Londra: „scriitori români ca Pamfil Șeicaru stăruie să înșele opinia publică românească, atribuind Sovietelor intenții pe care nu le au, ieșirea lor spre Marea Egee și la Marea Adriatică (...). Îmi pare că dl. Pamfil Șeicaru pur și simplu își face iluzii, care sunt foarte departe de realitate. Însă nu e bine să stăruie să altoiască iluziile sale personale opiniei publice românești, iar poporul român, conștient de interesele sale, nu trebuie să fie prins în capcana iluziilor eronate ale d-lui Pamfil Șeicaru" („Curentul", 3 decembrie 1943). Ziaristul român i-a cerut lui Steed să prezinte garanțiile ce ar putea fi acordate țărilor limitrofe Rusiei, iar acesta a răspuns: „statele vecine, care luptă împotriva Rusiei nu pot primi nici o garanție. Singura condiție pentru salvarea intereselor acestor state este capitularea" („Curentul", 9 decembrie 1943).

A inițiat și a organizat acțiuni concrete pentru trezirea conștiinței politicienilor, a elitei românești în general, cu privire la pericolele generate de revizionism.

Pentru a înțelege mai exact implicațiile bătăliei duse de Romulus Seișanu, prezentăm succint Liga Antirevizionistă Română. Aceasta a fost constituită la 15 decembrie 1933, din inițiativa lui Stelian Popescu, directorul ziarului „Universul". Încă din anul 1932 a fost declanșată acțiunea antirevizionistă ca urmare a hotărârii Germaniei și a celorlalte state învinse în primul război mondial de a organiza o confederație generală împotriva Iugoslaviei și, în special, a României, decizie luată la Congresul european de la Roma[264].

În București, la 6 noiembrie 1932, s-a convocat o mare adunare la sala Eforie, organizată de ziarul „Universul". Apoi, în toată țara s-au organizat manifestări similare la care au participat sute de mii de oameni, ceea ce dovedea perceperea gravității situației în care era pusă România prin tentativele de a rediscuta tratatele de pace. Revizionismul și revanșismul se afirmau în Germania, Ungaria, Bulgaria și U.R.S.S.

Liga Antirevizionistă era condusă de un Comitet Central alcătuit din personalități ale vieții politice, științifice, culturale[265].

În 46 de județe s-au înființat comitete județene. Liga a editat un număr de lucrări de analiză a istoriei românești cu accent pe aspectele geopolitice, sprijinind în acest fel promovarea argumentelor indiscutabile despre valabilitatea deciziilor luate după primul război mondial, care se refereau la România[266]. A organizat expoziții, conferințe, întâlniri cu mari personalități române

---

[264] „Universul", 28 mai 1933.

[265] Președintele L.A.R. a fost Stelian Popescu, președinte de onoare a fost patriarhul Miron Cristea. Din Comitetul Central al L.A.R. au făcut parte, printre alții, C. I. Brătianu, O. Goga, Sabin Manuilă, Silviu Dragomir, D. Hurmuzescu, mitropoliți și episcopi.

[266] Amintim doar două titluri: Aurel Gociman, *România și revizionismul maghiar*, 1934; George Sofronie, *Principiul naționalităților în tratatele de pace*, 1936. Romulus Seișanu și-a publicat aproape toate cărțile la această editură.

și străine. În anul 1935, expoziția L.A.R. a cuprins o colecție de hărți etnografice străine, inițiativa aparținându-i lui Romulus Seișanu, ca specialist în domeniu. Printre exponate a figurat faimoasa hartă austriacă din anul 1856, apreciată drept „cea dintâi hartă etnografică a teritoriilor ce au aparținut Austriei și Ungariei, făcută pe baze științifice și statistice nefalsificate". Expoziția fost itinerată în orașele mari ale țării.

Cartea lui Romulus Seișanu *Principiul naționalităților* a fost premiată la concursul organizat de ziarul „Universul"[267].

2. O carte document

Lucrarea lui Romulus Seișanu se înscrie în suita de studii apărute în perioada de dinainte și de după primul război mondial, atât în țară ca și în străinătate, pe tema națiunii. Mare parte dintre aceste lucrări se circumscriu sferei dreptului internațional public, dezbătând aspectele juridice ale legii naționalităților.

Spre deosebire de acestea, cartea redactorului-șef al „Universului" abordează, din mai multe perspective, problematica națională. Se argumentează cu date istorice și statistice felul cum s-au constituit națiunile europene, cu accent pe acelea din spațiul geopolitic al țării noastre. Volumul reflectă o imensă activitate de documentare. Autorul a ambiționat să valorifice tot ce a putut studia și consulta. Asertiunile sale sunt întemeiate pe fapte și date reale; în demersul său responsabil el prezintă argumentele relevante pentru stările istorice și naționale zugrăvite.

---

[267] În ziarul „Universul" se publica, în ziua de 27 mai 1935, o relatare cu privire la „Concursul ziarului Universul pentru lucrarea «Pricipiul naționalităților și tratatele de pace de la Paris»", prilejuit de jubileul de 50 de ani al ziarului. Concursul a fost instituit de Stelian Popescu, fiind dotat cu un premiu de 50.000 lei. Au fost depuse 47 de lucrări. Comisia a reținut pentru premiere două lucrări: Romulus Seișanu, *Principiul naționalităților*, și George Sofronie, *Principiul naționalităților în tratatele de pace*, 1919/1920, ambele apărute la Tipografia Universul.

Asemenea celorlalte scrieri[268], cartea de față este bogată în informații istorice, geografice, juridice, ca și în documente etnografice referitoare la principiul naționalităților. Unele din date sunt depășite sau trebuie revizuite, mai ales că redactarea lucrării nu este dintre cele mai bune.

Volumul *Principiul naționalităților* constituie, cel puțin pentru momentul când a apărut, o primă analiză monografică a componentelor națiunii și ale naționalității: rasa, limba, unitatea de credință religioasă, moravuri, obiceiuri și tradiții, instinctul național, comunitatea de aspirații, conștiința națională, teritoriul. Mare parte dintre componentele amintite au fost examinate de către alți analiști, însă nu în manieră sistematică. În afara de aceasta, Seișanu aduce o contribuție la studiul națiunii prin instinctul național, pe linia deschisă de Take Ionescu, de care, de altfel, se simțea atașat doctrinar și ideologic.

Cartea lui Seișanu poate fi apreciată și ca un manual pentru burghezia română, căreia îi revenea misiunea de a construi și apăra statul național. Spre deosebire de alți autori, el a crezut în existența burgheziei românești, considerată a fi baza statului național modern. De aceea, a susținut necesitatea dezvoltării și întăririi clasei burgheze, cu deosebire în ceea ce privește apartenența etnică. În publicistica sa a formulat critici, uneori deosebit de severe, la adresa burgheziei românești, tocmai pen-

---

[268] Scrierile lui Romulus Seișanu sunt: *România în timpul războiului 1916–1918* (1919); *Dobrogea, Gurile Dunării și Insula Șerpilor*. Schiță monografică. Studii și documente, Editura ziarului „Universul", 1928, 279 pagini; *Tache Ionescu. Viața și opera*, Editura ziarului „Universul", 1930, 363 pagini; *Ideia Unirei în Țările Române. Când s-a născut și cum a evoluat ideia înfăptuirii României Mari*, Tipografia ziarului „Universul", 1933, 31 pagini; *Principiul naționalităților. Originile, evoluția și elementele constitutive ale naționalității*, Tipografia ziarului „Universul", 1935, 424 pagini; *La Roumanie, Roumania, Romania*. Atlas istoric, geopolitic, etnografic și economic, Universul, 1936; *La Roumanie, pays latin*, 1937, 99 pagini; *Rumania*, 1939, 116 pagini; *Istoria frontierelor*. Conferință ținută la Ateneul Român în seara de 15 ianuarie 1939, Tiparul Cartea Românească, 1940, 30 pagini; *Transilvania Românească*, cu hărți și diagrame, Tipografia ziarului „Universul", 1941, 109 pagini.

tru că o dorea puternic implicată și angrenată în toate mecanismele de funcționare a societății.

Lucrarea *Principiul naționalităților* nu a făcut obiectul analizelor critice în marile reviste de științe socio-umane ale timpului. Nici lucrările postbelice în domeniu nu o menționează. Care să fie explicația? Bănuim că statutul de ziarist al autorului a cântărit greu, dacă luăm în considerare mentalitatea comunității științifice despre această profesie. Că este așa, o dovedește interesul stârnit de o altă carte, cea a lui George Sofronie, *Principiul naționalităților în tratatele de pace 1919–1920*, premiată o dată cu lucrarea lui Seișanu, la concursul organizat de ziarul „Universul". George Sofronie era profesor la Universitatea din Cluj, reputat specialist în dreptul internațional.

Volumul lui Seișanu nu poate fi discutat ca replică la avalanșa de tipărituri ce pledau pentru revizionism, ci este, înainte de orice, o analiză din multiplele unghiuri a principiului naționalităților, ce face recurs la o varietate copleșitoare de documente cartografice, istorice, geopolitice, dar și la literatura istorică, juridică, sociologică și politologică, evident, în scopul dovedirii lipsei de consistență a teoriilor despre „drepturile istorice", „migrațiune", ca și a tezei despre „unitatea istorică" a Transilvaniei cu Ungaria. Opul său este unul științific și nu poate fi apreciat ca fiind îndreptat împotriva vreunei națiuni sau vreunui stat.

3. Considerații teoretice despre principiul naționalităților

Principiul naționalităților proclamă libertatea națiunilor, adică dreptul de a dispune de ele însele, conform aspirațiilor și voinței lor comune, „și nu în virtutea fatalităților solului și a sângelui sau a constrângerilor, cuceririi și a diplomației"[269].

S-a subliniat că principiul naționalităților este o forță spirituală a istoriei moderne[270], datorită penetrației sale în cea mai

[269] G. Sofronie, *Principiul naționalităților în dreptul internațional public*, 1929, p. 26.

[270] R. Redslob, *Le principe des nationalités*, Paris, 1930, p. 1.

mare parte a statelor europene și în alte zone ale lumii. Filosofi și juriști, precum Hobbes, Grotius, Spinoza, Locke, Rousseau, au argumentat teza libertății fiecărui om. Așadar, originea concepției despre principiul naționalităților se află în filosofia raționalistă din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, precum și în mișcarea de emancipare a popoarelor îndreptată spre dezvoltarea de sine stătătoare. Principiul cartezian al cunoașterii releva că în domeniul analizei problemelor naționale există adevăruri de necontestat, ele fiind de la sine înțelese, tocmai pentru că aparțin unor grupuri de oameni a căror existență este determinată de ele. Gânditorii din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea au proclamat dreptul fundamental al naționalităților.

Principiul autodeterminării include alte două concepte: suveranitatea poporului și legea naționalităților. Suveranitatea asigură libera alegere de către popor a guvernanților săi. Legea naționalităților se referă la delimitarea unei națiuni de statul în care ființează pentru a se constitui în entitate de sine stătătoare, altfel spus, de a opta pentru comunitatea politică la care înțelege să se grupeze. Așa cum remarca R. Redslob, suveranitatea domină viața constituțională, iar legea naționalităților reglementează frontierele[271]. Să concedem că principiul naționalităților a căpătat, în timp, dimensiuni istorice, etnografice și etnice, psihice și spirituale concrete. Arealul românesc a contribuit esențial în acest sens, după cum va rezulta mai jos.

Lumea europeană a avut tentative de organizare a comunităților naționale în raport cu doctrina și principiul naționalităților. Prima dintre ele este cea a lui Napoleon I[272]. Împăratul francez a susținut constituirea Republicii cisalpine, a Confederației Rinului, a Ducatului Varșoviei, ceea ce corespundea aspirațiilor de independență a popoarelor respective. Numai că Napoleon a urmărit cucerirea Europei, acțiune ce a creat reacții de împotrivire, de rezistență față de dominația franceză. De fapt,

---

[271] Idem, p. 7.

[272] Idem, p. 9; vezi și G. Sofronie, *Principiul naționalităților în tratatele de pace*, p. 28.

epoca napoleoneană este contradictorie: pe de o parte, a zdruncinat structuri politice și statale vetuste, dând astfel popoarelor dominate speranța în eliberarea și crearea statelor naționale, pe de altă parte, s-a remarcat printr-o politică de cucerire, aceasta însă cu consecințe interesante în evoluția spațiului european.

După această perioadă, mișcarea de emancipare a popoarelor se precipită foarte mult. Eliberarea teritoriilor ocupate de armatele lui Napoleon a devenit prilej pentru afirmarea năzuinței de edificare a statelor naționale. O dată cu *Rissorgimento-ul* italian și politica lui Napoleon al III-lea, *principiul naționalităților* devine normă în acțiunile practice[273]. Se afirmă direct dreptul fiecărei națiuni de a avea un stat și se proclamă cerința ca frontierele politice să se identifice cu granițele etnice. Teoria naționalităților pretinde că, în cazul când o națiune este lipsită sau despărțită de statul său, este legitimă fondarea unui stat nou sau încorporarea acelei comunități naționale într-un stat existent, de același caracter etnic.

În plan teoretic, fondatorul teoriei despre naționalități este P. S. Mancini. Ideile sale au fost formulate în cunoscuta lecție de inaugurare a cursului de drept internațional de la Universitatea din Torino în anul 1851: *Della nazionalità come fondamente del diritto delle gente*. Pentru juristul italian, dreptul naționalităților se întemeiază pe un principiu de ordin moral. Popoarele se conduc în viața lor internă, la fel ca și în raporturile cu alte popoare, după principiul naționalităților, acesta fiind un imperativ de drept public universal, dar și o normă morală a lumii civilizate. Dacă I. Kant a susținut că fiecare individ să dispună de libertate, P. S. Mancini a pledat pentru libertatea tuturor popoarelor. Crearea unor organisme social-politice și a unor state viabile este asociată indisolubil de aplicarea principiului naționalităților. Așadar, axioma naționalităților dă sens real națiunii.

[273] R. Redslob, *op. cit.*, p. 35.

Mancini constată fiinţarea unor componente necesare ale naţiunii: comunitatea de sânge, limba comună, comunitatea de religie, teritoriu comun, comunitatea istorică şi de obiceiuri, legi comune, toate însă trebuie să stea sub semnul conştiinţei naţionale, aşa cum remarca Romulus Seişanu.

Legea naţionalităţii se grefează pe realităţi sociale, psihologice, spirituale, pe manifestări de voinţă ale comunităţii naţionale, idee extrem de preţioasă prin realismul ei, deoarece trimite la fapte şi argumente clare, de nedemonstrat, prin forţa lor de a fi vizibile şi evaluate de către toată lumea. Iată de ce, orice decizie privind un grup naţional trebuie să ţină cont de acţiunile acestuia, de sensurile acordate de el comportamentelor, opiniilor, mentalităţilor şi faptelor lui.

Merită să stăruim, fie şi în treacăt, pe diferenţele pe care Romulus Seişanu le face între multiplele concepte etnosociologice. Menţionăm deosebirile dintre naţionalitate şi naţiune (despre ea ne vom ocupa mai departe), între rasă şi naţiune. Mergând pe firul demonstraţiei lui, reţinem ideea evoluţiei formelor de organizare a populaţiilor umane în raport de apartenenţa la un grup, de unde rezultă primordialitatea principiului etnic faţă de toate celelalte moduri de fiinţare a comunităţilor umane. Este, considerăm, o înţelegere corectă a substratului etnic al naţionalităţii şi naţiunii. De aceea, principiul etnic este strâns asociat cu principiul naţionalităţilor fiindcă etnia diferenţiază şi caracterizează un grup uman faţă de altul.

În concepţia sa, caracterul originar al etnicului nu este suficient în afirmarea principiului naţionalităţilor: „Din principiul etnic s-a născut principiul limitei etnografice, care este superior tuturor celorlalte principii de ordine geografică, geometrică, economică, politică, în materie de delimitări de state, de teritorii coloniale, sau de teritorii sub mandat"[274]. Pe temeiul etnic se constituie limita etnografică, un element fundamental în trasarea graniţelor naţionale, întrucât este obiectiv, adică măsurabil, deci,

[274] Toate citatele, la care nu este indicată sursa, sunt din lucrarea analizată în acest studiu, Romulus Seişanu, *Principiul naţionalităţilor*.

incontestabil. Ea este, așa cum pe bună dreptate susține Romulus Seișanu, „o limită de drept". Aplicarea principiului limitei etnografice poate armoniza principii diferite, însă, în mod obligatoriu trebuie să pornească de la principiul etnic, teză esențială, de altfel, în geopolitică.

4. Națiune și naționalitate

În lucrarea lui Seișanu relația dintre națiune și naționalitate este axul analizelor sale. O scurtă prezentare a elementelor specifice este necesară, având în vedere informațiile noi aduse de cercetarea etnologică și antropologică în domeniu.

Existența națională este concepută în evoluția istorică și în contextele ei de afirmare, cunoscând mai multe forme de comunitate umană. Ce este națiunea? Ce este naționalitatea? Națiunea este un tip de grupare umană întemeiată pe comunitatea de teritoriu, limbă, obiceiuri, cultură, tradiții și viață economică proprie.

Națiunea ființează pe o puternică bază etnică, adică pe un fundament spiritual, cultural și istoric propriu. Națiunea caracterizează tipul de organizare a vieții naționale sub forma statului. Membrii ce alcătuiesc națiunea au conștiința apartenenței la acest gen de comunitate. Națiunea există în contextul unui stat unitar. Unitatea politică este condiția de existență a unei națiuni, evident dacă sunt întrunite toate celelalte condiții.

Naționalitatea se referă la statutul unui grup de oameni ce tinde să devină națiune, dar la care n-a ajuns încă. Ea se particularizează de alte grupuri umane prin elementele specifice, însă la nivelul atins de evoluția ei nu este suficientă pentru a fi considerată națiune. Naționalitatea este identitatea de apartenență a unui individ la o națiune.

Cartea lui Seișanu investighează relația dintre națiune și naționalitate și încearcă să distingă notele definitorii pentru fiecare dintre noțiunile discutate. Apelând la literatura de specialitate, autorul face o radiografie a celor două concepte.

Elementul esențial pentru naționalitate îl reprezintă, după Seișanu, originea comună, aceeași limbă la un grup de populație:

„Naționalitatea în înțelesul modern, scrie el, aplicată unei colectivități sociale, este grupul etnic ce face parte dintr-un stat, în care altă populațiune sau națiune este majoritară. Ea poate cu timpul să se asimileze în masa populațiunii majoritare sau să-și păstreze, dacă are forța necesară de rezistență, caracteristica sa etnică", o descriere exactă, cel puțin pentru timpul când a fost elaborată. Seișanu introduce în analiză raportul dintre dinamică și stabilitate: „Naționalitatea este organismul social în stare dinamică, în echilibrul nestabil cu tendința să treacă în starea de echilibru stabil: națiunea". Conceptul de naționalitate este discutat ca factor de reglare a raporturilor dintre grupurile umane, el putându-se manifesta funcțional sau disfuncțional într-o societate.

Seișanu originează naționalitatea în sentimentul de iubire față de cămin, familie, locurile natale. Adâncind această idee, noi considerăm că omenirea a cunoscut o evoluție de la închiderea în forme familiale sau de înrudire (clan, trib) la deschiderea în comunități naționale, deci de la alcătuiri în care raporturile sociale și umane aveau loc numai între indivizi de aceeași origine consangvină și de rudenie la formațiuni unde indivizii au libertatea și opțiunea de a avea relații cu persoane din afara grupului lor originar, de a decide apartenența la o națiune. Mișcarea socială și individuală se produce pe un areal mai vast, iar sentimentul de apartenență se lărgește la grupuri cu mult mai mari decât cele inițiale. Este, în fapt, extinderea orizontului de cunoaștere, ca și a perspectivei asupra lumii.

Naționalitatea poate forma, prin libera sa voință, un stat unitar pe baza a două principii: al naționalității și al autodeterminării. După cum se poate remarca, pentru ca o naționalitate să devină națiune este necesară voința sa de a fi o națiune. Să reamintim ideea lui D. Gusti despre voință ca dimensiune fundamentală a vieții sociale și naționale — „causa movens a procesului de naționalizare"[275].

Iată de ce credem că naționalitatea înfățișează proveniența primordială a oricărui om. Prin ea se concretizează nevoia

---

[275] Dimitrie Gusti, *Opere*, vol. I, Editura Academiei, 1970, p. 495.

umană de a aparține unei structuri socio-umane. Individul n[illegible] trăiește lumea și realitatea la modul abstract, ci concret, în legă[illegible] turile sale naturale cu ceilalți. De aici, tendința omului de a f[illegible] într-o comunitate. Există, apoi, nevoia de continuitate reprodusă de cultură, tradiții, obiceiuri, mituri proprii. În acestea, individul și grupul se regăsesc pe ele însele, și naționalitatea le oferă identitate și concretețe.

Primordialitatea originii și apartenenței este argumentul hotărâtor în apărarea dreptului la autonomie și independență. În lipsa altor mijloace, orice comunitate bazată pe unitatea de origine și pe profunzimile acestei origini poate câștiga bătălia pentru afirmarea ei ca entitate de sine stătătoare. Principiul naționalităților nu este deci un principiu politic, el exprimă profunzimi ale modului de organizare a vieții unei grupări umane.

S-a menționat că principiul naționalităților s-a manifestat în două forme: *activă*, ori de câte ori s-a recunoscut unei națiuni dreptul de a fi autonomă, de a constitui un stat independent; *pasivă*, ori de câte ori i s-a recunoscut unui segment de națiune dreptul de a se alipi la o colectivitate de același caracter național sau, în lipsa acestei posibilități, i s-a recunoscut protecție internațională privind rasa, limba sau religia indivizilor respectivi[276].

Romulus Seișanu a operat distincția între națiune și regimul politic. Naționalitatea sau națiunea nu se identifică cu tipul de stat sub care este structurată. O idee deosebit de pertinentă, pentru că, nu o dată, s-a acreditat teza unei dependențe a națiunii de orânduirea socială. Să reamintim numai conceptul artificial de „națiune socialistă", considerat ca peremptoriu pentru sistemul comunist. Așa cum pe bună dreptate a relevat Seișanu: „Regimul politic și forma de guvernământ nu pot face parte constitutivă din ideea de națiune".

România este un exemplu elocvent pentru modul de constituire a unui stat național. Înscrisă în frontiere etnice proprii, populația românească a traversat formele de organizare statală

[276] George Sofronie, ***Principiul naționalităților în tratatele de pace...***, p. 61–62.

în mod organic, adică desfășurarea treptată a vieții sociale într-un context istoric și geopolitic foarte complex. Afirmarea națiunii române s-a întemeiat pe motive intrinseci susținerii și consacrării valorilor specifice. Naționalul nu s-a fundat ca urmare a unor conflicte cu alte popoare sau a cuceririi unor popoare. El a apărut ca o consecință a dezvoltării conștiinței naționale la cei care au ființat și acționat ca români în granițele etnice și naționale. Procesualitatea fenomenelor etnice românești exprimă un mod propriu de existență a structurilor naționale și aceasta explică de ce principiul naționalităților reprezintă, în context românesc, o normă a actului de constituire a statului național.

Seișanu remarcă, în lucrarea sa, că România este cea mai omogenă și unitară din punct de vedere etnografic dintre toate țările din Europa Centrală, aducând numeroase dovezi din scrieri istorice, juridice, geografice.

Cazul României este asemănător celui al unor state vestice (Italia, Germania), constituite ca entități unitare conform principiului naționalităților. România Mare nu a apărut ca stat nou, ci statul român existent și-a recăpătat teritoriile ce i se cuveneau de drept, pentru că erau locuite majoritar de populație românească.

De aceea, este lipsită de orice temei științific încercarea de a demonstra că între părțile componente ale statului român de dinainte de anul 1918 și provinciile reunite ar exista diferențe, inclusiv de mentalitate și de conștiință națională; în acest fel se pune în discuție caracterul organic al statului român național unitar. Se neglijează voit faptul că între toate zonele locuite de români au existat puternice legături culturale, economice, religioase și politice. Principiul naționalităților a exprimat aceste interdependențe dintre populații de aceeași etnie, obligate să trăiască un timp separat.

Istoria provinciilor istorice românești, în pofida despărțirii lor, este una comună; ea nu s-a redus la relații politice sau de putere, ci este mult mai profundă. Circulația intensă între români, aceeași limbă, obiceiuri, sărbători, biserica și credința comune, toate sunt constituenți trainici ai naționalității române

într-o durată istorică amplă. Principiul naționalităților nu este o formulă împrumutată pentru a desemna o realitate națională românească, el este expresia limpede a ființării unei conștiințe românești și a stadiului atins de evoluția românismului, ce impunea, în concordanță cu cerințele secolului, un stat național în care să se regăsească românii. Au existat o stare de spirit, o *forma mentis*, un mod de a fi, care au condus, inevitabil, către afirmarea autodeterminării naționale. În secolul al XIX-lea, când în societatea românească, grupurile ei conducătoare au acționat pentru unire pe temeiul principiului naționalităților, condițiile interne erau pregătite. Nu a fost necesară crearea unei ideologii despre formarea națiunii române. Ideea de bază a dezbaterilor autohtone a fost redeșteptarea națională, deci trezirea spiritului național și a conștiinței naționale, iar orientarea clasei politice spre principiul naționalităților nu a fost întâmplătoare. Unitatea spirituală, culturală, etnică a poporului român a fost conștientizată încă din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și a devenit o axiomă a gândirii elitei românești, ea fiind prezentă și în mentalul colectiv popular. Având în vedere această particularitate, îndrăznim să suținem că probarea oportunității principiului naționalităților în soluționarea problemelor popoarelor, pe cale de a deveni state, a avut în spațiul românesc o pildă în ce privește exprimarea de către o națiune a năzuințelor și mijloacelor de înfăptuire a unității și independenței ei firești.

Întâlnim în lucrarea lui Seișanu o concepție interesantă despre perioadele în care s-au constituit, la diferite popoare, statul național, naționalitatea și națiunea. Pentru exegetul român, statul național a apărut în urma tratatului de la Verdun (843), iar prin tratatul de la Mersen (870) s-ar fi stabilit pentru întâia oară frontiere etnice între țările franceze și cele germane. Aceste tratate, scrie Seișanu, ar fi pus în aplicare pentru prima oară în istorie principiul constituirii statelor după origine etnică și limbă. Statul național s-a putut constitui pentru că grupul uman, a cărui expresie este, a atins stadiul de națiune.

Ideea de mai sus are semnificații deosebite pentru studiile istorice și sociologice. Înainte de orice, această teză este o

replică la acele concepții care consideră că națiunea este o construcție a societății moderne[277], deoarece până în zorii epocii moderne nu s-ar putea vorbi de națiune. Dacă notăm că marxismul a susținut o idee asemănătoare, avem o imagine definitorie pentru modul de a analiza procesele de formare a națiunii, văzută doar ca o fază, și numai atât, din evoluția istorică a umanității. Seișanu dovedește că națiunea s-a format în evul de mijloc, iar statele naționale alcătuite mai târziu, de regulă în perioada modernă, au fost posibile datorită ființării într-o durată mare de timp a acestei forme de comunitate umană.

Trebuie recunoscut că destui autori români au demonstrat că națiunea noastră s-a format cu mult timp înainte de perioada fixată de marxiști sau moderniști[278].

5. Aplicarea principiului naționalităților

Primul război mondial a fost provocat de cauze multiple și foarte complexe, între ele fiind și nesoluționarea problemelor naționale în Europa. Desfășurarea lui a dus la evenimente ce au obligat guvernele marilor puteri la căutarea de rezolvări a cererilor unui mare număr de popoare europene pentru constituirea statelor naționale.

Principiul naționalităților era un principiu modern, dătător de speranțe pentru toate popoarele ce-și doreau soluționate problemele fundamentale, cele ale unității naționale. Aplicarea lui însă, după cum s-a constatat, nu este numai o opțiune individuală, ci se constituie ca problemă internațională. Inițiativa organizării vieții unei naționalități trebuie să aparțină ei înseși. Principiul naționalităților a fost elaborat ca urmare a situației

---

[277] Amintim, printre alții, pe E. Gellner, *Nations and Nationalism*, 1983, în care se argumentează această idee.

[278] Vezi: David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, Editura științifică și enciclopedică, 1984; Ion Aurel Pop, *Românii și maghiarii în secolele IX-XIV. Geneza statului medieval al Transilvaniei*, Fundația Culturală Română, 1996, p. 198; Șerban Papacostea, *Românii în secolul al XIII-lea. Între cruciată și imperiul mongol*, Editura Enciclopedică, 1993, p. 188.

concrete a naționalităților aflate sub stăpânire străină sau dependente de Marile Puteri. N. Iorga remarca: „Printr-o serie de împrejurări, acest principiu a venit de la noi, cei mici, cei inferiori în cultură, răsăritenii, națiunilor din Apus și chiar acelei Germanii, care, crescută totuși pe baza principiului național, caută să sugrume azi viața națională a noastră"[279].

La încheierea războiului trebuia să se ia în considerare principiul naționalităților, de natură să genereze o nouă realitate internațională, alcătuită din raporturi între state suverane și independente. Pacea putea fi stabilită numai pe dreptul națiunilor. În Nota adresată puterilor inamice, în ziua de 30 decembrie 1916, Aliații afirmau: „nu există pace posibilă atât timp cât nu va fi asigurată repararea drepturilor și a libertăților încălcate, recunoașterea principiului naționalităților și libera existență a statelor mici"[280].

Evoluția operațiunilor pe plan militar a determinat afirmarea unor idei noi despre relațiile dintre națiunile oprimate și marile imperii. Conducătorii celor două mari puteri, S.U.A. și Rusia, au formulat doctrine proprii privind problematica naționalităților. Astfel, Lenin a expus teza dreptului la autodeterminare a popoarelor din cadrul imperiului rus în condițiile răsturnării revoluționare a regimului țarist. Dacă teoretic conducătorul bolșevic a afirmat necesitatea ca fiecare popor să-și decidă singur soarta, în practică puterea sovietică și Lenin însuși au acționat în sens contrar, U.R.S.S. fiind, în fapt, restauratoarea imperiului țarist.

În viziunea președintelui american, W. Wilson, autodeterminarea a reprezentat un principiu imperativ în organizarea Europei postbelice: „Dreptul de a dispune de ele însele aparține tuturor popoarelor mari sau mici, indiferent dacă un popor s-a constituit sau nu în stat independent ori se află în stadiul de închegare sau desăvârșire a națiunii"[281].

---

279 Apud, George Sofronie, *Principiul naționalităților în tratatele...*, p. 32.
280 *Ibidem*.
281 Vezi: *Issues in American Diplomacy*, MacMillan Company, 1965, vol. II, p. 156–184.

Hotărâtoare, în așezarea relațiilor dintre popoare pe principiul naționalităților, a fost lupta lor pentru autonomie și independență. În anul 1918 s-a realizat întregirea național-statală în granițele etnice, iar tratatele de pace din 1919-1920 n-au făcut decât să recunoască și să includă în forme de drept internațional existența *de facto* a frontierelor legitime ale României, ca de altfel și a celorlalte state naționale constituite în Centrul și Sud-Estul Europei. Ele au la bază principiul naționalităților ca factor decisiv în stabilirea noii ordini politice și teritoriale.

Romulus Seișanu a apreciat că tratatele de pace din anii 1919–1920 „au înlăturat anexiunile teritoriale în virtutea dreptului de cucerire", punându-se astfel în acțiune principiul naționalităților. Totodată, el a demonstrat că Ungaria și Austria au devenit, după anul 1918, state naționale, ca urmare a aplicării acestei norme, eliminându-se o organizare statală anacronică în care popoarele dominante erau minoritare etnic față de popoarele asuprite. Dreptul istoric, libera dispoziție a popoarelor, o pace durabilă și legea naționalităților s-au opus menținerii frontierelor fostului dualism austro-ungar, iar aplicarea lor corectă a permis trasarea frontierelor reale ale Ungariei, Austriei, României și Iugoslaviei, după încheierea primului război mondial.

Cartea lui Seișanu argumentează oportunitatea principiului naționalităților în funcționalitatea structurilor internaționale. Marile puteri au acceptat reașezarea relațiilor dintre națiuni conform acestui principiu, l-au preluat, l-au adoptat, însă l-au interpretat și aplicat după propriile interese. Din această cauză recunoașterea dreptului popoarelor de a dispune de ele însele s-a făcut nu numai pe seama luării în considerare a aspirațiilor proprii, ci și în consens cu interese geopolitice internaționale.

Reluarea după cel de al doilea război mondial a principiilor Societății Națiunilor în forma Organizației Națiunilor Unite a avut ca bază aceeași normă, care, apoi, a stat la originea procesului apariției numeroaselor state independente în Asia și Africa.

6. Doctrine și forțe contrare principiului naționalităților

Nu ne propunem să referim la toate concepțiile opuse principiului naționalităților. Stăruim asupra ideilor a doi analiști, unul din secolul trecut și altul din perioada contemporană, ambii voind a dovedi inoportunitatea dezvoltării lumii moderne pe baze naționale.

Lordul Acton a criticat ideea de naționalitate politică, susținută cu fervoare de către G. Mazzini. Autorul englez a caracterizat orientarea către național ca expresie a idealismului politic, contrapunându-i conceptul englez de naționalitate libertariană, care ar lua în considerare diversitatea și uniformitatea, ar promova armonia, nu unitatea. Adversar al ideologiei Revoluției Franceze, Lordul Acton repudiază idealul francez de naționalitate colectivă, care ar proclama o unitate artificială a intereselor divergente. Consecința unui asemenea mod de a înțelege naționalitatea ar fi sacrificarea aspirațiilor și intereselor individuale, ca și obligativitatea din partea cetățeanului de a avea un sentiment de datorie cât mai puternic față de o naționalitate. Teoria unității naționale ar concepe națiunea ca sursă a despotismului și revoluției[282]. De aici ar rezulta un model unic de organizare a vieții naționale ce ar trebui urmat de toate popoarele, negându-se în acest fel capacitatea fiecărui grup național de a crea forme proprii de guvernare concordante cu trebuințele, tradițiile și valorile sale.

În secolul nostru, E. J. Hobsbawn scria în anul 1990 că principiul naționalităților a convulsionat politicile internaționale ale Europei după anul 1830, creând un număr de state noi, corespunzător tezei lui Mazzini „fiecare națiune un stat" sau „un stat pentru întreaga națiune". Între anii 1880–1914, ar fi fost abandonat principiul pragmatic al erei liberale și fiecare popor care se considera națiune a cerut dreptul la autodeterminare, adică dreptul la stat independent și suveran separat, cu un terito-

---

[282] Cf. Anthony D. Smith, *Nationalism and the Historians*, în *Ethnicity and Nationalism*, 1992, p. 61–62.

riu al său. Datorită multiplicării numărului de națiuni, potențial anistorice, etnicitatea și limba devin trăsături fundamentale. Și astfel, s-au accentuat sentimentele naționale, apreciază analistul englez[283].

Doctrinele opuse naționalității constată fapte reale judecate însă după o schemă teoretică prestabilită. Lipsa lor stă în refuzul analizei comparative între starea lumii, văzută în toate componentele ei, de dinainte de așezarea raporturilor internaționale pe principiul naționalităților, și situația națiunilor după organizarea lor ca state naționale. Indiscutabil, o asemenea operație ar evidenția câștiguri imense, atât pentru progresul concret al fiecărei națiuni, cât și pentru lumea luată global. Dacă discutăm numai indicatorul creativității sociale și spirituale, vom observa o creștere substanțială a acesteia în țările ce și-au dobândit independența.

Principiul naționalităților nu este opus structurilor internaționale decât atunci când acestea atentează la suveranitatea și independența statului național. Legea naționalităților este „o rațională cultivare a sentimentului național, care, în concepția modernă, este o completare și nu un antagonist al internaționalismului“[284] , scrie un analist român al domeniului.

Istoria a dovedit de atâtea ori, iar evenimentele de la acest sfârșit de mileniu vin să confirme, încă o dată, că orice stat nelegitimat de o națiune continuă să fie o creație artificială generatotare de conflicte: „Un stat astfel conceput ar violenta în același timp natura și omul. Naționalitatea creează și legitimează statul și suveranitatea la care, în mod necesar, dă naștere“[285]. Edificarea statelor conform principiului naționalităților este condiție *sine-qua-non* în asigurarea păcii.

Seișanu analizează succint și principiile sau criteriile pe care adversarii le contrapun principiului naționalităților, cum ar fi:

---

[283] E. J. Hobsbawn, *Nations and Nationalism since 1780*, 1990, p. 102.

[284] George Sofronie, *Principiul naționalităților în dreptul internațional public*, 1929, p. 12.

[285] Idem, p. 13.

dreptul istoric și posesiunea teritorială, principiul legitimității, cel al echilibrului între state, principiul inegalităților raselor și al națiunilor, principiul superiorității statului asupra naționalităților și națiunilor, unele fiind norme ce reflectă o viziune feudală, menite să perpetueze o stare creată prin violență sau forță.

Argumentul adepților acestor concepții îl constituie așa-zisul caracter anarhic, distructiv al principiului naționalităților. Seișanu arată că, dimpotrivă, el este „un principiu moral și de drept, cel mai important din dreptul internațional public. Dacă principiul naționalităților a provocat și a determinat schimbări juridice și teritoriale adânci în Europa, aceste schimbări au creat o Europă de drept". Respingerea principiului naționalităților este expresia încercărilor de impunere în relațiile internaționale a modelului imperial, apreciat mai eficient decât cel național.

Spre deosebire de naționalismul dinastic și militar, principiul naționalităților accentuează pe dreptul popoarelor cu culturi istorice distincte să se desprindă de imperii și să-și creeze propriul stat național[286]. Rezultă că națiunea constituie un fundament al valorilor grupurilor umane: „Comunitatea națională, interesul național au în ele însele o demnitate morală, fiind unica sursă de ordine și singurul protector al valorilor într-o lume lipsită de ordine și de un consens moral"[287]. Însăși civilizația modernă capătă concretețe în contexte naționale, deoarece ea nu ființează ca o entitate abstractă și funcționează *per se*. De altfel, între civilizația modernă și națiune există o relație indestructibilă[288].

În același sens se cuvine a discuta relația dintre etnocrație și principiul naționalităților, având în vedere confuzia, voită sau nu, între ele. Etnocrația este concepția ce stă la baza dominării de către un popor a altui popor sau a altor popoare numai

---

[286] Anthony D. Smith, *Nationalism in the Twentieth Century*, 1979, p. 9.

[287] H.J. Morgenthau, *Politics among nations, a struggle for Power and Peace*, 1951, p. 38–39.

[288] Constantin Schifirneț, *Civilizație modernă și națiune*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1996, p. 5–6.

prin prisma intereselor celui dominant, fără să ia în considerare cerințele națiunilor asuprite. Or, principiul naționalităților, așa cum a reieșit din demersul lui Seișanu, dă expresie necesității organizării statale a unui popor în spațiul său etnic, rânduiește viața acestuia conform normelor, valorilor, tradițiilor și obiceiurilor proprii, însă nu pe seama sau în dauna altor popoare.

7. Frontierele

O contribuție de prim rang aduce Seișanu în examinarea geopolitică a frontierei prin studierea raportului naționalitate-frontieră. Pornind de la tezele lui Ratzel, exegetul român definește frontiera ca zonă și nu ca o limită. În această viziune, frontiera este un mediu social, cultural și național, iar principiul naționalităților revendică un studiu cu accent pe dimensiunile etnografice și geopolitice: „Realitatea este zona frontierei, pe când linia frontierei este o abstracție", remarca Romulus Seișanu. Această diferențiere este de maximă importanță, deoarece lasă loc faptelor și argumentelor concrete, înlăturând astfel arbitrariul și haosul în trasarea granițelor între state. Zona frontierei este cadrul unde se întâlnesc popoarele vecine și, prin urmare, amestecul etnic este pronunțat, iar granița se stabilește prin punctele în care proporționalitatea fiecărei națiuni este fixată pe temeiul principiului naționalităților.

Din această perspectivă, autorul descrie și analizează granițele României după primul război mondial, dovedind că acestea au fost trasate în conformitate cu principiul naționalităților. El prezintă, ca exemplu, condițiile ce au stat la consfințirea frontierei româno-ungare: 1. satisfacerea în cea mai mare parte a liniei etnografice, a limitei între două grupuri etnice deosebite prin rasă, limbă, religie, obiceiuri, tradiții, istorie ș.a.; 2. acordul deplin cu principiul liberei determinări a popoarelor; 3. este obiectivă și nu subiectivă, căci completează cadrul unor unități naționale pe baza dreptului naționalităților. Această frontieră are și o altă semnificație: „asigură cadrul unității naționale al statului român și al statului maghiar".

Fiind unul dintre cei mai avizați specialiști în studiul cartografiei, Seișanu include în lucrarea *Pricipiul naționalităților* un mare număr de hărți care reflectă, indubitabil, limitele etnografice reale ale românilor în toate perioadele istorice. Amintim doar una dintre ele, anume harta lui F. Czoernig din anul 1856, elaborată la Viena, care a trasat cu rigoare excepțională granițele etnice ale românilor din Imperiul habsburgic, fapt pentru care Seișanu a regretat că un asemenea document nu a fost folosit la tratativele de pace. De asemenea, el include hărți referitoare la granița dintre România și Ungaria, alcătuite de personalități maghiare cu delimitări între popoarele român și maghiar, conform principiului naționalităților[289].

Lucrarea lui Seișanu a marcat seria de scrieri românești în geopolitică. Nume de referință ale culturii românești: N. Iorga[290], Ion Conea[291], Sabin Manuilă[292], Ștefan Manciulea[293], Gh. I. Brătianu[294], Simion Mehedinți[295], Anton Golopenția[296], Vintilă Mihăilescu[297], George Sofronie[298], au trasat liniile unei concepții originale în domeniu.

---

[289] Faptul a fost remarcat și de alți exegeți: „Până la urmă birui principiul naționalităților în numele căruia se oferi României vechea graniță etnică a lui Kossuth, care, fiind întemeiată pe mărturia unui naționalist ungur, nu putea fi contestată" (Mircea Vulcănescu, *Războiul pentru întregirea neamului*, ediție și prefață de P. Poantă, Cluj-Napoca, 1991, p. 60).

[290] Nicolae Iorga, *Hotare și spații naționale*, Vălenii de Munte, 1938.

[291] Ion Conea, *Geopolitica — o știință nouă*, în „Geopolitica", Iași, 1994.

[292] Sabin Manuilă, *Studiu etnografic asupra populației României*, 1940.

[293] Ștefan Manciulea, *Granița de Vest*, Ed. Gutinul, 1994.

[294] Gh. I. Brătianu, *Geopolitica, factor educativ și național*, în „Geopolitica și Geoistoria", 1940; Idem, *Originile și formarea unității românești*, 1942.

[295] Simion Mehedinți, *Ce este Transilvania*, Biblioteca „Revistei Istorice Române", 1940.

[296] Anton Golopenția, *Populația teritoriilor românești desprinse în 1940*, 1941; *Preocupări biopolitice ungurești*, 1942.

[297] Vintilă Mihăilescu, *Probleme de geografie românească*, 1944.

[298] George Sofronie, *Contribuții la teoria și practica frontierei*, 1942.

În conferința ținută la Ateneul Român în ziua de 16 ianuarie 1930, cu titlul *Istoria frontierelor*, Seișanu formulează noi teze despre rostul statului în domeniul frontierelor: „frontiera nu este și nu poate fi o limită de proprietate asemănătoare cu aceea a unei moșii particulare"[299], aducând o contribuție notabilă la clarificarea raportului dintre stat și frontieră. Frontierele, în viziunea sa, sunt expresia materializată a întinderii solului și de aceea ele nu pot deveni invizibile decât o dată cu dispariția solului și a statului național care le-a impus.

Elementul originar și substanțial al frontierei n-a fost și nu este teritoriul, ci spațiul, conchide Seișanu, atribuind, astfel, frontierei un conținut concret.

8. Națiune și comunism

Desfășurarea celui de al doilea război mondial nu i-a putut scăpa din vedere lui Seișanu, fiind examinată ca un aspect esențial al studiului raporturilor dintre națiuni. Articolele publicate în ziarul „Curentul", în anii 1943–1944, sunt elocvente pentru concepția sa geopolitică, structurată pe ideea de națiune. De această dată, principiul naționalităților este investigat în legătură cu comunismul. Seișanu a semnalat conflictul dintre acest principiu și regimul proprietății colectiviste. Analiza sa insistă pe pericolele reprezentate de bolșevism pentru națiune, considerat ca inamicul său principal. El a disecat mecanismele de funcționare a comunismului în raport de valorile umane, subliniind contradicția absolută între democrație și sovietism. Arătând caracterul distructiv, dizolvant al bolșevismului în ce privește structurile naționale, Seișanu a avertizat permanent asupra primejdiilor ce ar rezulta din instaurarea dominației comunismului în România, ele constituind una din motivațiile principale ale participării României la războiul din Răsărit: „Și România a intrat în război alături de Germania în vara anului 1941, nu

[299] Romulus Seișanu, *Istoria frontierelor*, Tiparul Cartea Românească, 1940, p. 1.

numai spre a elibera provinciile sale răpite cu forța de U.R.S.S., dar și pentru a apăra existența ca stat și ca națiune, precum și civilizația europeană"[300].

Dacă în lucrarea *Principiul naționalităților*, raporturile între civilizații erau prezentate mai mult implicit, în anii 1943-1944, întâlnim în articolele lui Seișanu o afirmare indiscutabilă a incompatibilității dintre europenism și asiatism. Bolșevismul este văzut ca expresie clară a asiatismului, apreciat ca un mod de viață total opus individualității, libertății, democrației, diferențelor, opțiunilor caracteristice spiritului european[301].

Meritorie este și descifrarea de către Seișanu a caracterului comunist al fronturilor populare create sau inițiate în Occidentul european, dar și în alte zone, inclusiv în România. Referindu-se, de pildă, la fronturile populare din Franța și Spania, el a evidențiat lovitura dată de acestea „împotriva întregii organizații politice «burgheze» bazate pe principiile naționale și democratice. Acestea sunt fapte pline de învățăminte. Nu se spune și la noi că «frontul popular antifascist» este prin excelență democrat și național, când în realitate el stă sub dominația comuniștilor?"[302].

---

[300] Romulus Seișanu, *10 Mai 1943*, „Curentul", 11 mai 1943.

[301] Interesantă este descrierea pe care Romulus Seișanu i-o face lui Stalin: „Este un georgian, un asiatic, prin sânge, prin temperament, prin întregul său fel de a concepe și practica dictatura totală orientală asupra colectivului uman. Pe el nu-l interesează diferențele rasiale sau diviziunile oamenilor în popoare și națiuni, ci materialul «en gros uman» cu teritoriul ce-l ocupă spre a-l stăpâni în sens absolut. Tot ce este în afară de acest concept stalinist face parte din literatura burgheză europeană" (*„Panslavia" sovietică*, „Curentul", 25 mai 1943.)

[302] Romulus Seișanu, *Sub masca „Frontului popular"*, „Universul", 7 mai 1936. Unii autori analizează astăzi, în același spirit, fronturile populare din Occident. Vezi: Stephen Koch, *La fin de l' innocence. Les intellectuels d' Occident et la tentation stalinienne*, Grasset, 1995, capitolul *Le stratagème espagnol,* din care rezultă aservirea totală a Frontului popular spaniol față de Moscova. Autorul american demonstrează că Stalin a dorit să pună mâna pe tezaurul spaniol cu sprijinul reprezentanților Frontului popular spaniol, p. 322–323.

Seișanu a avut o atitudine contradictorie față de cele două regimuri politice totalitare: nazismul și comunismul. Asemenea unei întregi pleiade de intelectuali și politicieni români, el a căutat, în mod dramatic, o soluție pentru ieșirea țării din situația cu totul excepțională în care se afla din punct de vedere geopolitic.

Comentând în coloanele ziarului „Universul“ cele două ideologii, Seișanu găsește diferențe notabile între ele, exact din perspectiva naționalului: „Noi nu putem decât să constatăm efectele binefăcătoare ale politicii naționaliste constructive, în opoziție cu efectele distructive ale comunismului. Hitlerismul ca doctrină politică de stat intră în ordinea doctrinelor constructive, deci ideea de stat primează: legalitate, ordine, autoritate. Comunismul înseamnă răsturnarea oricărei ordine, distrugerea statului, întronarea anarhiei“[303], cuvinte scrise în anul 1936. Evoluția statului nazist a condus la comiterea unor fapte contrare civilizației moderne, întâlnindu-se în planul crimelor contra umanității, și al ferocității regimului dictatorial cu statul comunist sovietic.

Demersul lui Romulus Seișanu trebuie plasat în cadrul real al timpului istoric. Atitudinea conciliatoristă a marilor puteri, Franța și Marea Britanie, față de Germania nazistă și colaborarea acesteia cu U.R.S.S. au condus la dezmembrarea și cotropirea multor state. După septembrie 1936, dar mai ales după Pactul Ribbentrop-Molotov din 23 august 1939 se constituise pe plan internațional un nou raport de forțe, dominat de puterile totalitare. Or, România a fost obligată să adopte orientări în politica externă, care, cel puțin în acel moment, după cesiunile teritoriale din vara anului 1940, în condiții de izolare internațională îi erau, dacă nu favorabile, măcar salvatoare ca stat. Pare ciudată persistența conduitei progermane a lui Seișanu dacă luăm în seamă ca a fost unul dintre membrii cei mai activi ai Ligii Antirevizioniste Române, creată, așa cum am spus, ca

---

[303] Romulus Seișanu, *„Fascismul, „hitlerismul“ și „comunismul“*, „Universul“, 19 iunie 1936.

urmare a hotărîrii Germaniei și a statelor înfrânte în primul război mondial de a organiza o confederație îndreptată și împotriva României. Dincolo de teama și repulsia față de comunism, el credea că nu atât ideologia care diriguia statul nazist, cât Germania, prin ceea ce reprezenta ca civilizație și spirit modern, putea fi un reazem real pentru România, sprijin ce nu putea veni, considera el, de la puterile occidentale, aliate cu statul sovietic.

Pentru Seișanu, era de neînțeles comportamentul unor state democratice față de statul ce întruchipa comunismul. Cât privește cooperarea Aliaților occidentali cu U.R.S.S. în plan militar, dar și pentru delimitarea sferelor de influență în organizarea Europei postbelice, Seișanu le reproșează acestora atitudinea binevoitoare, mergând până la cedare în fața presiunilor Moscovei: „U.R.S.S. manevrează și-și impune voința sa Marii Britanii și Statelor Unite, care fac mai mult figură de complici în subordine decât ca aliați"[304], judecată destul de aspră, făcută în consens cu logica viziunii sale antibolșevice, dar, care, din nefericire, s-a verificat prin drama trăită timp de 50 de ani de popoarele intrate sub ocupație sovietică.

Atitudinea exegetului este fermă: neacceptarea nici unui compromis cu doctrina comunistă, indiferent din partea cui se manifesta. Aceasta este premisa oricărei analize întreprinse asupra războiului, ca și în legătură cu acțiunile României. Astfel, răsboiul din Est este prezentat ca act de apărare a valorilor umane; „Războiul întreprins de Germania și aliații ei împotriva U.R.S.S. este mai presus de toate un război ideologic, un război impus de comandamentele morale și ale justiției; un război de apărare a civilizației și a ordinei europene". A reproșat Europei occidentale neînțelegerea consecințelor derivate din cele două tentative de instaurare a comunismului, cu sprijinul U.R.S.S., în Ungaria (1919) și în Spania (1936), ceea ce-l face să conchidă: „Europa a rămas împărțită în două sectoare: Europa A din Occident, prosovietică, și Europa B, din partea centrală,

---

304 Idem, *„Spiritul european" și războiul împotriva U.R.S.S.*, „Curentul", 7 ianuarie, 1944.

anticomunistă. Diviziune nu numai politică și teritorială, dar și spirituală, care a servit, în primul rând, planurilor revoluționare și de dominație asupra Europei a conducătorilor sovietici"[305].

Seișanu acuza direct, fără menajamente, cele două mari puteri occidentale pentru colaborarea cu Uniunea Sovietică, și le făcea răspunzătoare de creșterea pericolului extinderii revoluției comuniste mondiale, tocmai pentru că ele se abăteau de la normele democratice. Ceea ce-l preocupa pe Seișanu era întovărășirea democrațiilor occidentale cu comunismul asiatic și căuta să demonteze mecanismele acestui proces: „Ele (S.U.A. și Anglia — *n.n.*) au susținut că întreprind acest război pentru asigurarea libertăților națiunilor și a independenței statelor mici și mijlocii pe baza principiilor de drept, pe când în realitate politica lor de război este subordonată celei sovietice și din această cauză ea n-are la bază principiile de drept, fără de care nu se poate concepe o pace durabilă"[306].

Statul sovietic este identificat drept dușmanul libertăților și drepturilor națiunilor civilizate prin acțiunea sa constantă de a difuza revoluția bolșevică peste tot: „revoluția și dominația universală sunt însăși rațiunea de a fi a U.R.S.S.", iar, „revoluția sovietică a rămas cristalizată în forma unui organism de stat monstruos și anormal cu frontiere nedefinite, elastice, deschise spre a putea îngloba teritoriile celorlalte state și cu o politică exterioară bazată pe mesianismul revoluționar și dominație universală"[307], o descriere, s-o recunoaștem, de o rigoare deosebită, valabilă și astăzi.

Pentru stăvilirea impactului bolșevismului nu exista altă cale decât *simțul național*: „Nimeni nu poate concepe — afară de cei rătăciți sau inconștienți — că în ceasul de față s-ar putea înlătura marele pericol de la Răsărit prin alte mijloace decât cele impuse de însăși *politica instinctului național* (*subl. ns*),

---

305 *Ibidem*.

306 Idem, *Democrație în serviciul comunismului*, „Curentul", 10 august 1943.

307 Idem, *Politica de duplicitate a sovietelor*, „Curentul", 26 mai 1943.

care nu se înşală niciodată"[308]. Aşadar, elementul fundamental de rezistenţă în conflictul cu forţele dominatoare îl reprezintă tăria oricărui popor conferită de capacitatea sa de a-şi menţine şi perpetua propria identitate. „Naţionalitatea este o realitate, pe când internaţionalitatea este o formulă", afirmă Seişanu, evidenţiind încă din anul 1935 primordialitatea naţionalului faţă de internaţional.

El şi-a exprimat încrederea în virtuţile principiului naţionalităţilor în aşezarea relaţiilor dintre state după cel de al doilea război mondial. Refacerea unităţii teritoriale a statului român, prin anularea actelor de cedări teritoriale impuse în anul 1940, o vedea posibilă în temeiul aceleiaşi axiome: „România care a suferit în ultimul timp mutilări teritoriale, pe cât de dureroase, pe atât de nedrepte, tot prin aplicaţiunea obiectivă a principiului etnic va restabili unitatea sa naţională"[309], asertiune ce se va confirma după terminarea războiului când s-a restabilit independenţa statelor cotropite sau dezmembrate în perioada 1938–1940. În cazul României nu s-a aplicat decât parţial principiul naţionalităţilor, neanulându-se toate actele anexioniste suportate în vara anului 1940.

*

În încheiere, remarcăm că lucrarea lui Romulus Seişanu *Principiul naţionalităţilor* este perenă prin câteva caracteristici esenţiale.

Principiul naţionalităţilor este abordat multidisciplinar, autorul punând în relief variatele dimensiuni ale naţiunii. El abordează problematica naţională, având în vedere aspectele juridice şi politice, dar lucrarea rămâne şi o analiză sociologică şi antropologică. De aceea, ar fi nerealist să se considere că volumul ar fi o lucrare de conjunctură îndreptată împotriva revizionismului.

308 Idem, *Front unic în faţa inamicului*, „Curentul", 2 mai 1943.

309 Idem, *Transilvania românească*, 1941, p. 106.

Comunitatea națională este examinată în diversitatea condițiilor în care are loc afirmarea națiunii. Aducând argumente concrete, el demonstrează că principiul naționalităților este singura modalitate de soluționare a problemelor ridicate de organizarea vieții sociale și umane. Dreptul istoric nu poate avea prioritate în fața principiului naționalităților pentru că nu a putut să răspundă la multiplele probleme ridicate de construcția națională.

Principiul naționalităților nu este redus de autor la număr sau la cantitate, ci vizează structuri etnice strâns asociate cu un mediu adecvat și perpetuat de o comunitate națională, un mediu ce integrează toate dimensiunile vieții unui popor: istorică, culturală, lingvistică, spirituală, geografică, fizică, geologică etc. Sunt stabilite notele definitorii ale unui grup uman care-l individualizează ca națiune.

Lucrarea este și o sinteză, printre puținele de altfel, și despre românii din afara granițelor statului român dovedind necesitatea cultivării comunității lor lingvistice și culturale.

Cartea lui Romulus Seișanu este o contribuție importantă la investigarea din multiplele unghiuri a unei probleme deosebit de complexe a istoriei moderne și contemporane — principiul naționalităților.

GEORGE SOFRONIE DESPRE NAȚIUNE ȘI PRINCIPIUL NAȚIONALITĂȚILOR

Gândirea românească a analizat, ca și în cazul altor importante momente din istoria națională, marile teme ce privesc prima conflagrație mondială. Specialiști în științele socio-umane — istorici, sociologi, filosofi, economiști, juriști — au examinat, cu mijloacele specifice fiecărei științe, procesele legate de desfășurarea războiului, consecințele acestuia, evoluțiile postbelice. Nu încape îndoială, accentul a fost pus pe participarea României la război, implicarea guvernului român în raporturile internaționale, relațiile sociale și politice interne, unirea Basarabiei, Bucovinei și Transilvaniei cu România, tratatele de pace din anii 1919–1920 etc. S-au analizat faptele și documentele istorice și s-au dat explicații evenimentelor. Întrucât unele dintre aceste subiecte făceau obiectul unor controverse internaționale, se impunea cu necesitate formularea unui punct de vedere românesc, cu deosebire istoric și juridic, date fiind numeroasele implicații de natură istorică și de drept internațional. Sub imboldul căutării adevărului, specialiștii români au examinat primul război mondial și efectele sale prin ceea ce au reprezentat pentru români, cu deosebire actul fundamental săvârșit în acel răstimp — întregirea statului național. Din această perspectivă s-a impus studiul realităților românești în noul context postbelic.

Pentru că deciziile adoptate prin tratatele de pace constituiau subiect de dispute teoretice, dar și politice, juriști eminenți

din România[310] au înțeles oportunitatea cunoașterii acestui domeniu al dreptului internațional public, anume relațiile internaționale postbelice rezultate din tratatele de pace din 1919–1920. În rândul acestor exegeți s-a înscris în mod strălucit George Sofronie, afirmat la o vârstă destul de tânără în acest câmp al cercetării juridice și istorice.

1. Câteva date biografice[311]

Prestigiosul specialist în dreptul internațional public a lăsat posterității informații sumare despre viața și activitatea sa. Nu cunoaștem să fi avut vreo scriere memorialistică. Credem că ea nu există dacă luăm în seamă că juristul român a murit în anul 1961, la vârsta de 60 de ani, în perioada obsedantului deceniu.

George Sofronie s-a născut la 23 aprilie 1901, în comuna Lespezi din județul Neamț. A urmat cursurile vestitului Liceu Internat din Iași, acolo unde și-au făcut studiile liceale foarte multe personalități românești. În anii 1919-1922 a urmat cursurile Facultății de Drept și ale Facultății de Litere de la Universitatea din București obținând două licențe: în anul 1922 pe cea în drept, iar în anul 1923 pe cea în litere, secțiunea istorică. Această dublă pregătire academică se va reflecta din plin în vasta sa operă, în care se îngemănează fericit viziunea juristului cu cea a istoricului. În anul 1926 și-a luat doctoratul în drept la Facultatea de Drept din București, în urma susținerii tezei *Principiul naționalităților în dreptul internațional public*, apărută, apoi, în „Analele Academiei Române", în temeiul unui

---

310 Dintre lucrările românești referitoare la principiul naționalităților din perspectiva dreptului internațional amintim: N. Dașcovici, *Principiul naționalităților și Societatea Națiunilor*; M. Djuvara, *Dreptul națiunilor*, 1915; G. Meitani, *Principiul naționalităților și secolul viitor*, 1895; C. Cutcudache, *Revizuirea Tratatelor și regimul Societății Națiunilor*, 1929.

311 Informațiile biografice sunt luate din George Sofronie, *Scurtă privire asupra activității științifice și didactice*. Tip. Cartea Românească din Cluj, 1945; Aurelian Ionașcu, *George Sofronie. Omul și opera*, Extras din „Studii și cercetări juridice", anul 25 oct.–dec. 1980.

raport al lui Andrei Rădulescu. În anii 1926–1927, ca bursier al Fundației Rockefeller, urmează cursuri de specialitate la Institutul de Înalte Studii Internaționale de la Geneva și la Institutul de Drept Internațional de la Paris.

În anul 1923 și-a început cariera didactică la Liceul „Em. Gojdu" din Oradea, ca profesor de istorie și drept. În anul 1928 este numit conferențiar universitar pentru disciplina de drept internațional public la Facultatea de Drept din Oradea, iar din anul 1934, profesor la aceeași facultate. În urma contopirii Facultății de Drept din Oradea cu Facultatea de Drept din Cluj, a ocupat catedra de drept internațional public la Facultatea de Drept din Cluj unde a predat până în anul 1946, an în care a fost transferat la catedra de drept internațional de la Academia de Înalte Studii Comerciale și Industriale din București.

Tânărul profesor universitar s-a afirmat ca o personalitate de prim-rang a vieții științifice și sociale. A îndeplinit numeroase misiuni organizatorice și administrative. A fost directorul Secțiunii pe probleme juridice și politice a Centrului de studii și cercetări privitoare la Transilvania de pe lângă Universitatea din Cluj. A avut funcția de redactor-șef la „Revue de Transylvanie". A fost membru titular al Academiei de Științe Morale și Politice a României. Ca urmare a prestigiului său științific, a fost membru în mai multe instituții științifice sau culturale: Comitetul Centrului de Înalte Studii Internaționale din București, Comitetul de Direcție al revistei „Affaires Danubiennes", Institutul Social Român, Institutul Regal de Științe Administrative al României, Comitetul Central al Ligii Culturale, Comitetul de conducere al „Extensiunii universitare" din Cluj.

În anii 1945–1946 a fost decan al Facultății de Drept din Cluj, iar în perioada 1947–1948, decan al Facultății de Științe Comerciale din București. A fost consilier permanent la Consiliul Legislativ (I946-1948). Desființându-se catedra de drept de la Institutul de Studii Economice și de Planificare, a fost numit director adjunct al Bibliotecii Universitare din București, ca apoi să revină la ISEP după ce s-au reintrodus disciplinele juridice în învățământul economic.

G. Sofronie a avut și activitate politică. În anii 1930-1931 a fost deputat, secretar al Adunării Deputaților și secretar al Comisiei Afacerilor Străine a Adunării Deputaților. A fost primar și prefect.

O dovadă elocventă a calității lucrărilor sale o constituie cele patru premii obținute[312]. De altfel, a fost o prezență puternică în revistele de specialitate din țară și din străinătate, precum și în cotidianele „Adevărul", „Universul", „Timpul", unde a publicat comentarii și analize pe probleme internaționale, cu mare audiență în epocă. Despre cărțile sale s-a scris în reviste prestigioase din străinătate[313].

Cartea *Principiul naționalităților în Tratatele de Pace din 1919–1920* a fost elaborată de juristul român ca lucrare pentru concursul organizat de ziarul „Universul" de sub conducerea lui Stelian Popescu, cu prilejul sărbătoririi a jumătate de veac de la prima apariție a publicației. Să amintim că directorul ziarului „Universul" a fost inițiatorul și conducătorul Ligii antirevizioniste, organizație ce urmărea combaterea concepțiilor și acțiunilor revizioniste față de statul român, față de tratatele de pace din anii 1919 și 1920. Într-adevăr, după primul război mondial, state, instituții, publicații, persoane fizice au pus în discuție întregirea României mergând până la contestarea și solicitarea revizuirii granițelor românești așa cum au fost ele stabilite, în mod logic și natural, prin Unirea din anul 1918. Concursul ziarului „Universul" avea scopul stimulării cercetării românești asupra chestiunilor legate de principiul naționatităților și trata-

---

312 Cele patru lucrări premiate de Academia Româna sunt: *Contribuții la cunoașterea Societății Națiunilor*, 1927 (raportor D. Gusti); *Protecțiunea minorităților sub regimul Societății Națiunilor* (raportor I. Nistor); *Le principe des Nationalités et les Traités de Paix de 1919–1920* (raportor Oscar Niculescu), 1937; *Tratat de Drept internațional public (principii, instituții, jurisprudența, tendințe noi)*, vol. I (raportor V. V. Pella), 1940.

313 De pildă, în „Revue générale de Droit International Public" (Paris), „Revue de Droit International" (Genève), „Revue de Droit International et de Legislation Comparée" (Bruxelles).

tele de pace din anii 1919 și 1920. Din cele 47 de lucrări prezentate au fost premiate două: Romulus Seișanu, *Principiul naționalităților,* și volumul lui George Sofronie, ambele scrieri fiind analize solide ale problemelor naționale românești.

George Sofronie a dezvoltat în această carte teze afirmate în scrieri anterioare dintre care menționăm numai câteva dintre ele: *Principiul naționalităților în dreptul internațional public, Evoluția istorică a ideii unirii, Protecțiunea minorităților de rasă, limbă și de religie sub regimul Societății Națiunilor, Tratatul de la Trianon și acțiunea revizionistă* etc. Noua sa lucrare, discutată aici, reia unele idei din volumele amintite, însă toate puse sub semnul studiului tratatelor de pace din anii 1919 și 1920, dezvoltate concordant cu cerințele impuse de subiect. În fapt, exegetul caută să adâncească permanent concepția sa formulată în teza de doctorat, și anume, constituirea statului național român modern s-a realizat ca o consecință firească a principiului naționalităților cerut de norme ale dreptului internațional și de evoluția istorică a românilor. De aceea, în opera sa întâlnim nu doar judecăți de sorginte juridică, dimpotrivă acestea sunt însoțite continuu de analize istorice, sociologice și geopolitice. Pentru că G. Sofronie a căutat să examineze problematica națională dintr-o perspectivă științifică multidisciplinară.

2. Stat și națiune

Întrucât în concepția lui G. Sofronie raportul dintre stat și națiune ocupă un loc important, stăruim asupra acestuia înainte de discutarea ideilor despre principiul naționalităților. S-a afirmat că termeni: „stat“ și „națiune“ trebuie folosiți cu prudență[314], cerință valabilă mai ales când sunt aplicate la realități statale multinaționale. Într-adevăr, statul are accepțiunea de organism politico-juridic cu menirea structurării și administrării vieții colective a comunităților umane, indiferent de apartenența

[314] Joseph Rotschild, *Nationalism and Democratization in East Central; lessons from the past*, „Nationalities Papers“, vol. 22, 1994, p. 28.

etnică a membrilor săi. Statul acționează asupra tuturor locuitorilor de pe teritoriul pe care-l are în stăpânire, în temeiul unor reglementări stabilite de puterea în stat. Organizarea statală își exercită competențele și responsabilitățile fără a ține seama de diferențele între oameni. Statul se ocupă de tot ceea ce afectează pe toți membrii săi într-un mod mai mult sau mai puțin egal și în același mod legal. Nimeni nu poate nega rolul statului de garant al aplicării normelor de conviețuire socială pentru toți cetățenii săi dincolo de orice diferență etnică, religioasă, politică, culturală, de rasă. Orice stat urmărește prioritar asigurarea funcționării structurilor sociale, astfel încât să realizeze scopurile lui fundamentale. Oricât de implicat ar fi un stat în menținerea echilibrului în teritoriul propriu, el întreprinde acțiuni în baza unui scop stabilit de instituțiile sale, în care intervine, orice s-ar spune, felul în care națiunea majoritară concepe statul. Există o viziune franceză, germană, italiană, engleză etc. despre statul fiecărei țări menționate.

Este o gravă eroare de a identifica statul cu națiunea, însă nu este mai puțin agravantă ideea, cel puțin în cazul unor națiuni, despre lipsa oricărei legături dintre stat și națiune. Trebuie spus că perspectiva occidentală despre stat diferă de cea estică[315]. Deși statul a contribuit decisiv la edificarea națiunii din Europa de Vest, se manifestă reticență în acceptarea tezei intervenției statului în afirmarea națiunii din Europa de Est. De altfel, se subliniază imperativul considerării dezvoltării istorice a națiunilor din Est în contrast cu dezvoltarea națională din Vest. Elementul hotărâtor de diferențiere constă în constituirea statului național cu o populație etnică omogenă. Scopul statului național din Vest a fost înfăptuirea omogenității naționale relative în secolele XVIII și XIX. Cel puțin doi factori au contribuit la această unificare: 1) stoparea migrațiilor intense la începutul sec. XIX în această parte a Europei; 2) implicarea

---

[315] Paul Q. Hirst, *The pluralist theory of the state*, Routledge, London and New York, 1993, p. 77.

bisericii romano-catolice în procesul de asimilare încă din Evul Mediu timpuriu[316]. Putem constata ușor cum în Occident statul național modern a apărut ca urmare a unor acțiuni de „omogenizare" a populației prin acte precise de înlăturare a altor grupuri etnice din cadrul teritorial al unei națiuni. În Europa de Est, din cauza situațiilor istorice cunoscute, în special dominația îndelungată a unor imperii, procesul de formare a statelor naționale a cunoscut o evoluție particulară. În acest areal granițele erau fluide, iar migrațiile au continuat și în secolul al XX-lea.

Așadar, studiul relației dintre stat și națiune este întreprins prin grila concepțiilor apusene, de fapt printr-un model teoretic care trebuie aplicat tuturor realităților naționale. De aceea, s-a apreciat că naționalismul apare în Europa de Est „ca un stadiu înapoiat al dezvoltării sociale și politice"[317]. Viziunea evoluționistă asupra cursului societății este pregnantă în teza de mai sus, pentru care naționalismul devine un instrument de exclusivism și o justificare pentru misiunea mesianică a unui grup. Observăm cum chestiuni deosebit de complexe în plan social și național sunt discutate în concepția modernistă despre națiune. Tot ce nu consonează cu acest mod de a concepe evoluția națiunii este considerat fără semnificație.

Cum națiunea este o creație a epocii moderne, analiștii moderniști vorbesc de o fază protonațională, ca etapă de acumulări și dezvoltări sociale și culturale. Patru factori au contribuit decisiv la transformarea unor popoare în națiuni: modernizarea bisericii, capitalismul comercial, militarismul și apariția statului modern[318]. În prima fază de constituire a elementelor naționale, bisericile au susținut identități sociale mai largi prin

---

316 Stephen Iwan Grifiths, *Nationalism in Central and South-Eastern Europe*, în *Security and Strategy in the new Europe*, edited by Colin McInnes, Routledge, London and New York, 1992, p. 64.

317 *Ibidem*.

318 Michael Mann, *The sources of social power*, vol. II, Cambridge University Press, 1993, p. 249.

știutorii de carte și le-au difuzat la mase cât mai mari. Apoi, capitalismul comercial în statele ce se modernizau a difuzat identități protonaționale, dezvoltând spații economice particulare, localități și regiuni. Faza militaristă din evoluția protonațională a accelerat procesul de formare a identității naționale, anume în secolele XVIII și XIX au avut loc confruntări între state pentru cucerirea unor teritorii, ceea ce a contribuit la afirmarea identității naționale în raport de alte țări. În acest fel, protonațiunile devin realmente națiuni ca entități conștiente de sine, autonome de clasele sociale. Cei patru factori discutați au determinat în rândul popoarelor un nou mod de gândire și de acțiune față de propriul fel de a fi și față de alte popoare. Conștiința apartenenței la un grup național s-a construit într-o evoluție diriguită de instituții, cum sunt biserica și armata, fiecare dintre ele fiind interesate în exercitarea influenței într-un teritoriu bine delimitat în care locuiau indivizi cu sentimentul integrării firești într-o comunitate. În acest fel, cele două instituții au acționat pentru a reuni într-un unic cadru statal populații diverse cultural, dar omogene din anumite puncte de vedere: limbă, religie, istorie comună.

Așadar, în spațiul occidental, explicațiile pentru apariția națiunilor sunt căutate în existența unor instituții cu rol determinant în constituirea statelor naționale moderne, examinate din unghiul omogenității spirituale și politice a populațiilor ce au intrat în acele cadre statale. Din stadiul protonațional s-a trecut în cel național prin mecanisme instituționale care au tins, indiscutabil, spre statul național.

Sofronie a surprins acest proces specific evoluției poporului român, remarcând raportul organic dintre conceptul de națiune și cel de stat. Într-adevăr, istoria românilor s-a desfășurat conform tendințelor generale de dezvoltare istorică, dar și în consens cu cerințe proprii determinate, în principal, de condițiile geopolitice. N. Iorga a afirmat că, începând din secolele XIII–XIV, epoca formării statelor românești, evoluția istorică a acestora a cunoscut trei idei dominante: ideea domniei, ideea teri-

toriului și ideea națională[319]. Ideea domniei s-a exprimat în existența a două țări românești datorită concepției patrimoniale a statului, țara fiind socotită, ca și în restul Europei, ca proprietate a domnului. În acest fel s-a explicat dăinuirea separată, pentru o bună perioadă de timp, a statelor românești. Reluarea tezei lui Iorga de către Sofronie este motivată de necesitatea argumentării ideii despre desfășurarea proceselor naționale românești. Coexistența celor trei mari direcții în evoluția națiunii române reflectă felul particular de constituire a acesteia. Întrucât, teritoriile locuite de români au fost permanent supuse unor presiuni externe, iar pe anumite intervale de timp au fost cucerite, fiind înglobate în sfera de putere a altor state, manifestarea sentimentului național, ca și voința de a fi o comunitate autonomă au reprezentat note definitorii pentru cristalizarea ideii de națiune. Reiterăm aici un fapt îndestul de cunoscut, anume că românii au dispus întotdeauna, din momentul derulării vieții statale, de un teritoriu pe care și-au exercitat autoritatea statală națională. Cel puțin în zona geopolitică în care ființează, românii sunt singurul popor care a avut continuu o formă clară de guvernare autohtonă, ceea ce a contribuit negreșit, la cristalizarea acelei concepții privitoare la apartenența unei grupări etnice autonome prin modul de organizare statală a teritoriului său și a vieții sale. Românii, aflați, din cauza împrejurărilor istorice, sub ocupație străină, dispuneau de un model de țară românească, condusă după interese și trebuințe ale poporului român. Dincolo de orice altă alternativă, exista soluția cea mai atrăgătoare și

---

319 N. Iorga, *Istoricul Constituției Românești*, în *Noua Constituție a României*, apud G. Sofronie, *Principiul naționalităților în Tratatele de pace 1919/1920*. Despre înființarea statelor românești și evoluția lor istorică, vezi: Gh. I. Brătianu, *Tradiția istorică despre întemeierea statelor românești*, ediție de Valeriu Râpeanu, Ed. Eminescu, 1980; Șerban Papacostea, *Geneza statului în Evul Mediu românesc*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1988; Șerban Papacostea, *Românii în secolul al XIII-lea. Între Cruciată și Imperiul Mongol*, Editura Enciclopedică, București, 1993; P.P. Panaitescu, *Interpretări românești*, Editura Enciclopedică, București, 1994.

de mare eficacitate în plan politic, a unirii tuturor românilor într-un singur stat național.

Se pune, fără îndoială, întrebarea dacă se poate vorbi de forme statale românești străvechi, întrebare legitimată de încercările ce neagă existența lor până în zorii epocii moderne. Se pleacă de la ideea că istoria unui popor este în primul rând istoria statului său. Evoluția istorică specifică a românilor explică, în bună măsură, tipul de stat, cel puțin pe o parte din teritoriile lor, prin care a fost organizată și administrată. Astfel, în faza de constituire a poporului român, după cum bine remarca istoricul A. D. Xenopol, acesta s-a aflat sub ocupația succesivă a popoarelor migratorii: „Dar această Dacie devine când o cuceresc goții o Goție, apoi o Hunie, Gepidie, Avarie, Bulgarie, Cumanie. Pe cât țara, pe atâta popoarele supuse din ea purtau numele năvălitorilor care atrăgeau asupră-le atenția Imperiului Bizantin“[320]. După cristalizarea principalelor linii ale profilului său etnic, poporul român a avut forme statale. În teritoriul Transilvaniei au fost menționate în documente nu numai existența românilor, dar și organizarea lor statală. Studii recente demonstrează, fără putință de tăgadă, că românii au avut „o tradiție statală mai mult decât milenară și, prin romaniile populare, prin termeni ca domn, împărat, țară, putere, adunare etc., această tradiție coboară până în epoca romană. Practic, nu a existat nici o perioadă distinctă în care românii să fie complet lipsiți de un cadru politic-statal, fie el și modest. De aici s-a născut noțiunea de «țară românească»“[321]. De aceea, adăugăm noi, s-a perpetuat ideea, măcar în conștiința elitelor, despre ființarea împreună a indivizilor aparținători etniei române în același cadru statal.

George Sofronie a amintit de „concepția naționalitară la români“ din secolele îndepărtate bazată pe dezvoltarea comună a statului și a grupului național. Din momentul funcționării

---

[320] A. D. Xenopol, *„Romänische Studien“ de Roesler*, „Convobiri literare“, nr. 5, 1875, p. 166.

[321] Ioan Aurel Pop, *Românii și maghiarii în secolele IX–XIV. Geneza statului medieval în Transilvania*, Ed. Fundația Culturala Româna, 1996, p. 198.

statelor românești, conștientizarea apartenenței la același popor și, apoi, la aceeași națiune se impune tot mai mult contribuind la constituirea, în acest temei, a statului național român modern.

Juristul român discută, așadar, chestiunea românească în contextul formelor sociale și juridice reale. Istoricește, se convine a accepta ființarea națiunii române ca urmare a existenței în timp a statului: „de-a lungul dezvoltării noastre istorice acest constant raport între stat și națiune, care, privit — pe un plan mai larg —, evidențiază contribuția pe care națiunea română a adus-o, anticipând adeseori, la exacta interpretare a conceptului de stat național și a comandamentelor principiului naționalităților"[322]. Din cauza condițiilor distincte în care au fost nevoiți românii să existe, ei au căutat moduri de organizare a raporturilor interne capabile să asigure solidaritatea necesară în acțiunile de apărare a teritoriului comun. Statul a fost pentru români un factor exclusiv de conservare a intereselor lor și a identității, nefiind niciodată agresiv și stăpân pe teritorii străine. Întinderea autorității sale se exercita numai asupra acelor teritorii locuite de populația majoritar românească, și din acest unghi, s-au dus războaie cu state expansioniste. Experiențele istorice concentrate în acte permanente de chezășuire a intervenției statului pentru organizarea vieții românilor au generat cursul îngemănării organice între stat și națiune. Statul român nu a gestionat decât evenimente, fapte, situații și activități ale românilor, ca grup etnic majoritar, altfel spus, statul administra o populație omogenă din punct de vedere etnic, iar modalitățile de guvernare decurgeau din această particularitate. Domnia, ca formă de guvernământ, stăpânea un teritoriu cu indivizi ce aparțineau aceluiași teritoriu, iar acțiunile ei, deși orientate predominant spre conservarea puterii dinastiei domnitoare, refereau la realități naționale concrete. Statul își îndrepta tot efortul spre menținerea autorității sale asupra teritoriului locuit de români. Fără a putea vorbi de conștiință națională accentuată înainte

---

322 G. Sofronie, *Actele de liberă determinare din 1918, fundament juridic al unității naționale*, Tipografia Cartea Românească, Cluj, Sibiu, 1944, p. 6.

de secolul al XVIII-lea, totuşi nu suntem departe de adevăr susţinând că, mai ales, la clasele conducătoare, se manifesta ideea despre unitatea dintre stat, organizat şi condus de ele, şi popor. Indiscutabil, această solidaritate diferă de la epocă la epocă, de la domnie la domnie, însă dincolo de varietatea modurilor de a gândi această relaţie, ea a existat ca atare, iar evoluţia în timpurile moderne a justificat coincidenţa dintre naţiune şi stat, ceea ce mărturiseşte şi astăzi impactul statului cu mentalul colectiv.

3. Principiul naţionalităţilor

Declanşarea primului război mondial a fost determinată de problemele naţionale grave în Europa. Desfăşurarea conflagraţiei a dat naştere la evenimente ce au condus la căutarea de rezolvări ale aspiraţiei unui mare număr de popoare europene pentru constituirea de state naţionale.

Ca orice conflict de o asemenea anvergură, încheierea primului război mondial s-a finalizat cu tratatele de pace din 1919–1920, care au statuat norme internaţionale de creare a unor state noi sau reîntregirea altora. Aceste acte s-au călăuzit după principiul naţionalităţilor[323], luat ca normă fundamentală în dreptul internaţional. În acest fel s-a recunoscut necesitatea organizării naţiunilor aflate sub stăpânire străină în state naţionale proprii. Respectul naţionalităţilor devenea astfel criteriu al raporturilor internaţionale.

Doctrina preşedintelui american W. Wilson a formulat 14 principii care urmau să stea la baza negocierilor tratatelor de pace. Iniţial, el se raliase ideii menţinerii Imperiului austro-ungar, conferindu-se o autonomie limitată naţiunilor din

[323] Din bogata bibliografie referitoare la principiul naţionalităţilor şi tratatele de pace menţionăm: *Issues in American Diplomacy*, Mac Millan Company, vol. II, 1965, p. 156–184; H. J. Morgenthau, *Politics among nations, a struggle for power and peace*, A. Knopf, New York, 1959; Romulus Seişanu, *Principiul naţionalităţilor*, Tipografia ziarului „Universul", 1935; *România în primul război mondial*, Editura Militară, Bucureşti, 1979.

acest stat multinațional. Derularea evenimentelor, presiunea puternică a națiunilor dominate l-au determinat pe Wilson să recunoască independența fiecărui popor și dreptul de a-și crea stat propriu conform cu principiul naționalităților. Doctrina lui Wilson este un exemplu de adaptare a concepțiilor politice și filosofice la realități, spre deosebire de o altă doctrină a timpului, leninismul, caracterizată de contradicția dintre formulele propagandistice și viața reală. Refacerea în numai câțiva ani a imperiului țarist în forma imperiului sovietic a contrazis flagrant declarațiile lui Lenin privind dreptul la autodeterminare al națiunilor ce alcătuiau imperiul țarist, până la despățire de statul rus.

Trebuie spus că Marile Puteri au conceput soluții pentru statele ce-și câștigau independența sau se reîntregeau, numai în funcție de interesele proprii. Intervenția lor în rezolvarea problemelor naționale viza, înainte de orice, avantajele ce le puteau obține și, apoi, răspundeau revendicărilor statelor în cauză. Aceasta este una dintre pricinile pentru care și astăzi multe dintre problemele lumii nu și-au găsit o soluție optimă. Protejarea intereselor marilor puteri este elocvent exprimată de însuși artizanul păcii, W. Wilson. Inițial, el a acceptat ca recunoașterea dreptului naționalităților să fie asociată cu protejarea minorităților, însă în urma intervenției japonezilor care cereau includerea în Pactul Societății Națiunilor a principiului egalității tuturor națiunilor și raselor, Wilson nu l-a mai acceptat, deoarece în acest fel, așa cum subliniază G. Sofronie, Societatea Națiunilor s-ar fi putut amesteca în legislația SUA privitoare la imigranții asiatici. La tratativele de pace din 1919–1920, s-a marcat diferența între „state cu interese generale" (SUA, Franța, Anglia, Italia) și „state cu interese limitate". Între cele patru mari puteri au existat deosebiri, ceea ce a determinat Franța să propună un plan de organizare a raporturilor dintre state pe principiul naționalităților, neacceptat însă.

Tratatele de pace din 1919–1920 au inclus în formule de drept internațional existența *de facto* a frontierelor legitime ale României. Unirea din anul 1918 s-a înfăptuit prin participarea

directă a românilor la acest act, la marile adunări populare de la Chișinău, Cernăuți și Alba Iulia. Celelalte state europene născute în urma evenimentelor din primul război mondial, afirmă Sofronie, au proclamat, prin decrete, noul lor statut de autonomie și independență. Constituirea României Mari, ca, de altfel, și a celorlalte state naționale din centrul și estul Europei au avut la bază principiul naționalităților, factor decisiv în stabilirea noii ordini politice și teritoriale.

Acest act excepțional din viața și istoria națiunii române — Unirea din anul 1918 — este un model atât pentru România, cât și pentru comunitatea internațională în ceea ce privește existența statului național în granițele lui etnice. În anul 1918, s-a aplicat principiul „fiecare popor are dreptul de a-și alege suveranitatea sub care el trebuie să trăiască"[324], principiu considerat de Sofronie ca expresie clară a primatului statului național. După optzeci de ani de la aplicarea normelor de drept internațional, statul național își justifică acțiunea sa în apărarea și protejarea națiunii și a grupurilor etnice din interiorul granițelor sale, în pofida atâtor încercări de contestare a viabilității acestei forme de organizare și conducere a societății. În cazul românilor, istoria dezvoltării statului român se identifică fericit cu istoria devenirii națiunii române.

Spre deosebire de alți analiști care invocau riscurile ce ar decurge din aplicarea principiului naționalităților, Sofronie îl vede drept creator al unei păci durabile ce are la bază primatul voinței individuale ca expresie a suveranității populare: „A da deci satisfacție aspirațiilor naționale, a forma state pe baza principiului național, este a constitui una dintre garanțiile cele mai esențiale pentru ideea de pace"[325]. În viziunea sa tocmai încălcarea normelor rezultate din principiul naționalităților reprezintă un potențial factor de tensiune și anarhie. Acest precept este

---

[324] G. Sofronie, *Actele de liberă determinare din 1918, fundament juridic al unității naționale*, ed. cit. p. 5.

[325] Idem , *Principiul naționalităților în dreptul internațional public*, Atelierele Grafice „Cultura națională", 1929, p. 13.

studiat prin raportul stat-națiune deoarece el determină coexistența lor. În mod necesar, o națiune ființează numai dacă are un stat popriu. Nu este mai puțin adevărat că statul, în sensul juridic al termenului, este mai vechi decât națiunea. Dezvoltarea modernă s-a produs și în temeiul unui nou principiu diriguitor al comunității umane, cel al naționalităților. Indubitabil, însăși evoluția formelor de conducere a grupurilor umane a dus în mod natural la organizarea statului național. Altfel, structurarea raporturilor statale devine neviabilă, cu consecințe grave asupra emancipării umane, sociale și naționale. „Din contra, un stat care nu ar fi grefat pe o naționalitate ar apărea ca o creațiune artificială și natural tiranică. Un stat astfel conceput ar violenta, în același timp, natura și omul. Naționalitatea creează și legitimează statul și suveranitatea, la care, în mod necesar, dă naștere."[326]

Prin definirea principiului naționalităților Sofronie desprinde trăsături ale unui grup național și din procesele aferente. Nu întâmplător el stăruie pe dimensiunea unității între membrii ce alcătuiesc un stat național pentru care sentimentul apartenenței și conștiința despre afilierea la un anumit grup național sunt peremptorii în conturarea entității statale. Principiul naționalităților este, așadar, norma în virtutea căreia „indivizii care recunosc între dânșii asemănări suficient de puternice trebuie să fie admiși să constituie pe un teritoriu unic o comunitate politică independentă". Esențial în acest precept rămâne calitatea sa de criteriu pentru circumscrierea particularităților grupurilor naționale ce necesită, indiscutabil, constituirea unui stat național sau întregirea acestuia. Este interesant, Sofronie investighează principiul naționalităților în raport direct cu libertatea națională. Fără dreptul de a dispune de ele însele, națiunile nu sunt capabile de a-și organiza viața lor conform principiului naționalităților. De asemenea, Sofronie abordează chestiunea libertății naționale prin prisma autorității unei națiuni de a se conduce după aspirații și voința comună a membrilor ei: „adică, în virtu-

326 *Ibidem*.

tea unor rațiuni psihologice ideale, și nu în virtutea fatalităților solului și a sângelui sau ale constrângerilor cuceririi și ale diplomației. Ceea ce libertatea este pentru individ, ar fi astfel pentru națiune autonomia și suveranitatea"[327], precizări prețioase măcar pentru timpul când au fost afirmate. Este clară viziunea modernă și pragmatică a juristului român în accentuarea voinței unui popor de a fi națiune. Pe aceeași direcție cu Dimitrie Gusti, Sofronie concepe națiunea ca o realitate ce aparține unui grup național numai în măsura în care acesta dovedește o atitudine hotărâtă de a trăi într-o asemenea comunitate umană. Am putea merge mai departe pe firul gândirii lui Sofronie, și să susținem că pentru ființarea națiunii este nevoie de susținerea ei permanentă prin o luptă continuă de conservare și perpetuare.

Juristul, dublat de istoric, abordează chestiunea principiului naționalităților în evoluția concepțiilor despre națiune. Din studiul lucrărilor de referință în domeniu, Sofronie a ajuns la concluzia necesității diferenței între dimensiunea juridică și cea a vechimii ideii de națiune. Sub aspect juridic și al preocupărilor de soluționare practică a problemelor naționale, națiunea apare după Marea Revoluție Franceză: „Dar faptul însuși al naționalității, dacă nu în sensul juridic în care o concepem astăzi, este mult mai vechi. De când începe istoria, apar grupările politice cunoscute posterității, sub variatele lor denumiri. Ele sunt, în oarecare măsură, conștiente de unitatea lor națională și servesc ca model altor grupări mai confuze, mai inconștiente, dar care aspiră să ajungă, cu timpul, la forma de națiune". Precizările autorului le apreciem deosebit de importante pentru actualitatea lor, dată fiind controversa puternică purtată astăzi pe subiectul originării națiunii. În viziunea lui Sofronie, există o diferență între latura juridică a constituirii națiunii și dimensiunea ei istorică. Este clar că exegetul nu are în vedere două momente ale apariției națiunii, ci doar marcarea în evoluția unui grup

[327] Idem, p. 26.

național a acelui moment când aceasta își edifică sau tinde să edifice un stat propriu. Aceasta înseamnă că acel grup își are originea pierdută în negura timpului, care, fără a se numi de la început națiune, a avut un mod de a fi și o moștenire comună. Se pune aici o întrebare interesantă, generată și de accentul orientărilor moderniste pe originea exclusiv modernă a națiunilor: anume, dacă acceptăm că națiunea a apărut numai o dată cu afirmarea proceselor de dezvoltare modernă, grupurile din care s-a născut sunt oare total diferite de ea? Națiunea s-a afirmat ca o nouă construcție din elemente disparate, total incongruente, istoricește fără nici o legătură între ele? Se amintește de popor ca preexistent națiunii, însă tocmai ființarea poporului demonstrează originarea națiunii în timpuri străvechi. Cu foarte puține excepții, toate națiunile cunoscute își au originea într-o istorie îndelungată a grupurilor etnice ce au precedat-o. Iar în procesul constituirii națiunii ca o comunitate întemeiată juridic, istoria grupului national, cultura, tradițiile, obiceiurile, religia și biserica sunt definitorii în conferirea identității proprii.

Delimitarea lui Sofronie între dimensiunea juridică și originile națiunii este urmărită în analiza ideii de națiune în dezvoltarea ei istorică. El acceptă că nu se poate stabili o dată exactă a originilor problemei naționale, însă ar exista un moment de la care s-ar putea vorbi de sentimentul național, prin care, în mod cert, se exprimă ființa națională. Manifestarea sentimentului național a condus inevitabil la reflexie teoretică și critică: „Teoriile de naționalitate se cristalizează deci în jurul sentimentului național, ele pătrund în viața națiunilor, modelând-o și călăuzind-o, pentru ca să se ajungă apoi la aplicațiunile practice". Juristul își asumă argumente de psihologie etnică indelebile în conturarea profilului unei națiuni. Neîndoios, existența sentimentului național a stimulat gândirea despre fondul psihic național. De ce Sofronie semnalează, fie și în treacăt, aceste caracteristici psihologice văzute, în principal, prin sentimentul național? Pentru că autorul a căutat să analizeze principiul naționalităților întemeiat în realități istorice și etnice adânci, el fiind deci urmarea evoluției îndelungate a unui grup uman.

Afirmat de către epoca modernă, în condițiile edificării statelor naționale, principiul naționalităților a determinat la un număr tot mai mare de popoare conștiința națională și tendința de organizare a vieții naționale într-un cadru statal. Punerea bazelor juridice ale statului național este asociată strâns cu principiul naționalităților, dar acesta nu este un produs spontan al timpului modern, ci rodul transformărilor istorice cunoscute de psihicul etnic al grupurilor naționale.

Sofronie nu eludează o chestiune esențială: de ce a durat atâta vreme afirmarea principiului naționalităților, mai ales aplicarea lui practică? Exegetul ține să remarce rolul „dominării universale a ideii imperiale" în stoparea dezvoltării ideii naționale. În acord cu analiști de referință, el crede că Evul Mediu era cu totul potrivnic diferențelor. Numai din momentul când diviziunile din cadrul imperiului universal au fost apărate de către un grup național s-au născut structuri statale specifice națiunii. Conflictul armat a fost prilejul prin care grupuri de oameni s-au autonomizat și au creat state proprii: „A îndepărta pe invadator de pe teritoriul național, aceasta este forma elementară a patriotismului, reacțiunea instinctivă și colectivă a celor invadați". Protejarea unui teritoriu de către locuitorii săi este o cale importantă de afirmare a sentimentului național. Alături de acest factor, Sofronie adaugă un altul, anume „ruperea unității creștine". Iată cum percepe el implicarea religiei creștine în constituirea națiunilor moderne. Într-adevăr, distrugerea unității religioase prin Schismă a contribuit decisiv la existența unor grupuri ce se revendicau de la o anumită religie creștină. În acest fel, bisericile naționale au apelat la limba grupului național opusă limbii oficiale a bisericii universale. Sofronie apreciază că nu este suficientă numai implicarea bisericii naționale în susținerea valorilor naționale. Revoluția economică precum și consolidarea puterii regalității ca element coagulator al unei națiuni trebuie luate în seamă în analiza proceselor de construcție a națiunilor.

Din succinta prezentare de mai sus putem constata viziunea modernă despre națiune, concepția multidisciplinară, gândi-

rea flexibilă oricând atașată faptelor sociale, culturale și istorice cu privire la fenomenul atât de complex cum este cel național.

4. Chestiunea minorităților

Cartea lui Sofronie *Principiul naționalităților în tratatele de pace din 1919–1920* examinează cu curaj și competență statutul minorităților naționale ce conviețuiesc în cadrul unui stat național. Nu este întâmplătoare și nici măcar exprimarea unei preferințe de studiu a autorului pentru această temă. Statul român reîntregit, după înfăptuirea unirii libere a celor trei provincii românești — Basarabia, Bucovina și Transilvania — cu România a trebuit să facă față, în afara dificultăților inerente procesului de unificare, și presiunilor din interior și din exterior în ce privește asigurarea drepturilor minorităților naționale. Este adevărat, după anul 1918 s-au produs modificări importante în structura etnică, pe de o parte, creșterea ponderii minorităților în ansamblul populației României, pe de altă parte, prezența unor noi grupuri etnice cu cerințe proprii, necunoscute de statul român în perioada anterioară. De aceea, concomitent cu preocuparea în a crea condițiile necesare pentru desfășurarea vieții naționale, s-a acționat pentru gestionarea problemelor ridicate de situația minorităților naționale.

Încă din timpul preparativelor pentru tratatele de pace chestiunea minorităților s-a pus cu acuitate de către politicieni străini și instanțe internaționale. Am remarcat deja că însuși președintele american W. Wilson a insistat pe ideea acordării de drepturi minorităților preluate de noile state sau de statele întregite teritorial. Numai că această oportunitate, legitimă în fondul ei, era utilizată mai mult decât s-ar fi cuvenit de către state și grupuri etnice pentru a impune nu atât drepturi, cât privilegii, ceea ce, evident, venea în contradicție cu însăși rațiunea de a fi a unui stat național. De aceea, Ion I. C. Brătianu a ținut să afirme, fără echivoc, temerea statului român față de exacerbarea drepturilor minorităților, întrucât, pe de o parte, „anumite minorități s-ar considera scutite de orice recunoaștere față de stat,

care contează în mod precis pe dezvoltarea acestui sentiment pentru a cimenta fraternitatea naționalităților, pe de altă parte, se dă naștere unui curent care tinde să creeze două categorii de cetățeni în același regat: unii încrezători în solicitudinea statului, alții dispuși să fie ostili și să caute protecție în afara granițelor"[328].

În aceste condiții subliniate de cea mai autorizată voce românească, România era perfect îndrituită să manifeste preocuparea constantă în a asigura acel echilibru necesar între acordarea drepturilor minorităților și protejarea statului național. Altfel, exista riscul real ca statul român să devină o ficțiune. După cum atunci, ca și astăzi, nu a existat un accept comun cu privire la noțiunea de minoritate[329], ceea ce a creat, inevitabil, numeroase dificultăți și neînțelegeri în aplicarea întocmai a prevederilor tratatelor de pace.

George Sofronie a examinat principiul naționalităților și principiul de protecțiune a minorităților. De la început, exegetul este nevoit să constate că, cu toată dorința autorilor tratatelor de a crea state viabile, presați de imperativul edificării unei păci durabile, au fost obligați să realizeze doar „o aplicațiune relativă a principiului nationalităților". Cu o bună cunoaștere a documentelor adoptate de Conferința de Pace și a literaturii în domeniu, Sofronie înfățișează în mod realist, așa cum este firesc pentru omul de știință, tratatele de pace și problema minorităților. De aceea, el nu minimalizează semnificația chestiunii minorităților în cuprinsul acestor tratate, dimpotrivă, o acceptă ca atare, în sensul recunoașterii existenței și integrării lor în statele unde ființează. Pătruns de mecanismele ce acționau atunci, ca și astăzi, în raporturile dintre state și, în general, în relațiile internaționale, exegetul încearcă să găsească rezolvarea

[328] *Intervenția lui Ion I. C. Brătianu privind minoritățile în 3 ianuarie 1919*, în *Minoritățile naționale din România, 1918–1925*, Arhivele Naționale, Bucuresti, 1995.

[329] Dr. Ion Diaconu, *Minoritățile. Statut. Perspective*, București, Institutul pentru Drepturile Omului, 1996, p. 88.

â

în beneficiul statului român cu grija pentru respectul deciziilor internaționale. Analizele sale asupra acestei teme pornesc de la premisa accentuată de mai multe ori: interdependența dintre asigurarea păcii sociale în interiorul unui stat național și pacea internațională. Din acest unghi de investigație supune examinării toate tezele principale ale Tratatelor de pace din anii 1919–1920 cu privire la minorități, cu exemplificări din țări revelatorii pentru ideea discutată. Remarcând, asemenea lui Ion I. C. Brătianu, pericolul ce ar decurge din recunoașterea de drepturi minorităților ca entități separate într-un stat, Sofronie subliniază că tratatele amintite „nu au recunoscut minoritățile ca entități colective, dotate cu personalitate juridică". Apartenența la un grup minoritar nu însemna, în concepția autorilor tratatelor, o încălcare a îndatoririlor ce-i reveneau din legile și Constituția statului. Sofronie prezintă argumente și explicații ample pentru dovedirea ideii că minoritățile nu dispun de privilegii speciale din care să rezulte acordarea de drepturi pentru comunități separate. Cu luciditate, Sofronie realizează că problema minorităților este un aspect fundamental al relațiilor internaționale, iar tentativele de a o soluționa dincolo de standardele europene și contrar suveranității și independenței statului național conduc la apariția conflictelor, la întreținerea atmosferei de neîncredere în raporturile interstatale.

Juristul român a gândit despre această temă previzionând persistența ei în viitor din cauza presiunilor ce se vor face din partea unor state interesate în a pune permanent în discuție valabilitatea Tratatelor de pace din anii 1919–1920. Într-adevăr, de-a lungul atâtor decenii, chestiunea drepturilor minorităților s-a reluat constant, cu toate că faptele concrete, evoluția realităților din țările vizate demonstrau lipsa de temei a revendicărilor reprezentanților statelor învinse în primul război mondial, care refuzau să accepte construcțiile statale originate în aplicarea principiului nationalităților.Trebuie arătat că după evenimentele din Europa de Est din anul 1989, s-a reluat cu vigoare propagandistică și cu mijloace politice și diplomatice dintre cele mai variate această problemă. Analiștii sunt de acord că adepții

acordării de drepturi colective ai autonomiei etnice sunt Germania și Ungaria[330]. Pe de altă parte, s-a insinuat ideea că astăzi suveranitatea statului ar fi în declin, însă documente internaționale adoptate după anul 1990 subliniază inviolabilitatea granițelor existente ale statelor naționale.

Sofronie a discutat una din soluțiile de rezolvare a problemei minorităților prevăzute în acte internaționale — plebiscitul determinat și de faptul că Rusia făcea presiuni în a determina guvernul român să organizeze, în Basarabia, un plebiscit. Sofronie după o analiză a plebiscitului constată că sunt situații ca într-un plebiscit liber să nu învingă factorul național. Autorul ridică o chestiune de mare importanță în ce privește construcția unui stat național. În acest proces complex, participarea membrilor unei națiuni este motivată de interese de grup. Dintre categoriile sociale, cei mai activi și cei mai fideli ideii naționale, vorbind în contextul secolului al XIX-lea și al primelor decenii ai secolului al XX-lea, au fost intelectualii, ei fiind întotdeauna în consens cu cerințe ale principiului naționalităților. Celelalte categorii, mai ales din zone limitrofe altor state, acționează mai mult din perspectiva unor interese economice, și în mai mică măsură în temeiul intereselor naționale. Aceasta dovedește complexitatea actului de înfăptuire a statului național, fiind necesară o activitate îndelungată și stăruitoare de pregătire a unui popor pentru a se organiza ca națiune autonomă cu un statut propriu.

---

[330] Cf. Jennifer Jackson Preece, *National minority rights vs. state sovereignity in Europe: hanging in internatioanal relations?*, „Nations and Nationalism", volume 3, part 3, november 1997, p. 362. Alți autori subliniază că, în ultimii ani, Consiliul Europei a elaborat documente privind standardele europene referitoare la persoanele care fac parte din grupurile minorităților naționale, „chiar dacă unele țări încearcă să orienteze aplicarea noilor reglementări spre țările est-europene" (Dr. Ion Diaconu, *op. cit.*, p. 13). În acest fel, se explică de ce se fac presiuni puternice, ajungându-se până la amenințări și sancțiuni, asupra unor țări din Europa de Est să aplice întocmai prevederi ale documentelor adoptate în foruri europene sau internaționale de către state care refuză să le accepte pentru situațiile lor interne. Un anumit cinism și o atitudine ipocrită se fac simțite din plin în raporturile internaționale actuale.

De asemenea, reiese cu claritate că identitatea națională și conștiința națională ființează diferit de la un grup social la altul, manifestându-se în intensități și moduri diferite. Iată cât de esențială rămâne capacitatea elitei intelectuale și politice de a acționa asupra tuturor membrilor unei națiuni în scopul realizării unității teritoriale și statale.

Sofronie a sesizat dificultățile ce decurg din utilizarea unor mijloace recomandate de instanțe internaționale tocmai pentru a atrage atenția asupra necesității adoptării numai a acelor forme ce răspund integral procesului de organizare a vieții naționale conform principiului naționalităților, iar responsabilitatea revine conducătorilor în stat.

*

În ansamblul operei lui G. Sofronie, lucrarea *Principiul naționalităților în tratatele de pace din 1919–1920* se distinge prin tematică, dar, mai ales, prin modul de analiză teoretică și de studiere a documentelor și faptelor istorice. Scrierea amintită oferă cititorului, fie și nespecialist, o imagine coerentă asupra principalelor momente din evoluția ideii naționale, cu corolarul ei principiul naționalităților. Totodată, autorul a sintetizat, cu ingeniozitate, abundenta literatură în domeniu și a reținut ceea ce era oportun în descifrarea sensurilor profunde ale aspectelor legate de afirmarea națiunii, dovedindu-se a fi unul dintre cei mai avizați cunoscători ai literaturii juridice și istorice despre principiul naționalităților. Într-adevăr, în perioada interbelică, Sofronie a fost autoritatea incontestabilă în cercetarea juridică a națiunii.

Alături de o altă lucrare a sa *Principiul naționalităților în dreptul internațional public* (1929), volumul de față constituie o abordare monografică a principiului naționalităților, abordat din multiple unghiuri de investigare. Lucrarea se remarcă și prin viziunea globală asupra națiunii, în care se integrează natural studiul relației dintre stat și națiune, temă mult controversată astăzi, care găsește în opul juristului român o alternativă de

oportunitate a viabilității statului național, cu demonstrații convingătoare pe realități naționale românești. Argumentarea perenității statului român în granițele sale etnice, confirmate și întărite de tratatele internaționale, este concordantă cu doctrine prestigioase din științele juridice și științele istorice. Pe același temei, Sofronie oferă explicații pertinente la situația minorităților și acceptă realitatea lor indiscutabilă în cadrul frontierelor unui stat, fără să evite discutarea pericolelor rezultate din comportamentele minoritare de împotrivire față de statul național. Fără nici o urmă de atitudine antiminoritară, cu o viziune europeană asupra modului de a concepe raporturile dintre statul național și minorități, Sofronie a oferit o cale productivă de studiere și soluționare a chestiunii minorităților.

Toate ideile cărții *Principiul naționalităților în tratatele de pace din 1919–1920* adeveresc durabilitatea ei în timp și-i conferă o valoare și actualitate incontestabile.

Partea a III-a
PSIHOLOGIE ETNICĂ ȘI CULTURĂ NAȚIONALĂ

C. RĂDULESCU-MOTRU DESPRE PSIHOLOGIA POPORULUI ROMÂN

În opera lui C. Rădulescu-Motru studiul psihologiei etnice ocupă un loc privilegiat, legitimat de realitatea națională românească, o realitate nu numai specifică prin ineditul firesc al naționalității române, dar și datorită complexității relațiilor interetnice în granițele Regatului Român și în statele unde erau înglobate teritorii locuite majoritar de către români. În perioada de sfârșit de secol 19, Europa cunoștea mișcări naționale de mare amploare, iar în planul analizei teoretice se ridicau importante probleme de cunoaștere științifică a psihologiei etnice. Tendința naționalităților din marile imperii din Europa către autonomie și viață statală proprie a generat preocupări sistematice în examinarea implicațiilor psihologice ale vieții naționale. În interior, vorbind de statul român, procesul de dezvoltare modernă a țării a provocat în mod necesar cercetarea psihologiei la români. Stimulat în bună măsură și de influențele ideologice străine, actul de modernizare a României a ridicat în fața principalilor actori ai vieții sociale și naționale chestiunea compatibilității între tipul de civilizație preluat dintr-o altă cultură și spiritul românesc structurat pe alte coordonate axiologice (ortodoxie, înrâuriri orientale, preocuparea pentru supraviețuirea etnică în împrejurări nefavorabile, oscilare între normele orientale și normele occidentale de viață etc.). Sufletul românesc se distinge prin particularități cu rol esențial în determinarea modului de a gândi și de a acționa al românului.

La cele afirmate trebuie adăugat interesul manifestat față de etnopsihologie în multe țări europene, ceea ce era o dovadă a convingerii în relevanța caracteristicilor naționale în desfășurarea proceselor de modernizare. În România nu greșim dacă discutăm despre un curent etnopsihologic cu personalități de orientări teoretice diverse. M. Eminescu, I. Slavici, I. Crăciunescu, A. D. Xenopol, D. Drăghicescu, iată câteva nume de autori ai unor lucrări sau concepte din psihologia etnică. Între ei, C. Rădulescu-Motru caută să deschidă o nouă direcție, studiul științific al psihologiei etnice. Pregătit în școala lui W. Wundt, — autor al unui impunător tratat de psihologia popoarelor —, C. Rădulescu-Motru investighează psihologia poporului român într-un mod obiectiv și, în consecință, examinează etnicul românesc prin calitățile, dar și prin defectele sale.

Viziunea lui Motru despre psihologia etnică este o componentă a gândirii sale, alcătuită pe cel puțin trei principii teoretice și metodologice. Mai întâi, trebuie relevată ideea lui despre substratul energetic al existenței. Concepția sa exprimată în teoria personalismului energetic este un demers bazat pe extinderea studiului legii energiei la întregul câmp al experienței umane, iar persoana umană ocupă un loc esențial în acest sistem, deoarece ea însăși este o direcție a energiei. Din unghiul cercetării psihologiei etnice, personalismul energetic fundează teza despre entitatea națională ca formă a unei energii naționale concretizate într-o personalitate etnică.

În al doilea rând, se cuvine a remarca principiul evaluării acțiunilor umane prin produsele lor concrete. Motru judecă orice fapt individual sau colectiv prin virtutea sa de a produce ceva. Psihologia etnică este gândită nu atât prin ceea ce se afirmă despre ea de către cei cărora le aparține sau de către cei din afara grupului etnic, cât, mai ales, prin ceea ce fac, adică prin comportamentele lor etnice. În raporturile interetnice, el găsește ca esențială activitatea reală a fiecărui grup etnic, și numai din această perspectivă discută despre psihologia etnică.

În al treilea rând, Motru examinează psihologia etnică în relație inseparabilă de vocația fiecărui popor. Sufletul unui

popor este diferit de vocația aceluiași popor. Numai anumite manifestări psihice ale unui popor conduc la afirmarea vocației acestuia.

Aceste principii teoretice și metodologice direcționează gândirea lui C. Rădulescu-Motru despre psihologia poporului român, la care ne referim în continuare[331].

1. Psihologie etnică și cultură națională

C. Rădulescu-Motru s-a afirmat din primele sale manifestări publicistice drept un gânditor cu o viziune europeană asupra problemei naționale. Format în atmosfera spirituală a Europei de la sfârșitul secolului al XIX-lea dominată de dezbaterile privind principiul naționalităților și drepturile individului, el a conceput etnicul ca realitate psihologică ce ființează într-un mediu cultural. De aceea, caută să înțeleagă procesele naționale în calitatea lor de chestiuni psihologice și sociale, și nicidecum în latura lor biologică. Din acest unghi Motru examinează naționalismul. Pentru o cuprindere cât mai mare a gândului său despre acest subiect stăruim asupra publicisticii, inclusiv a celei din periodicul său „Noua Revistă Română".

Din primele numere ale revistei sunt publicate articole despre patriotism, naționalism, raporturi între grupuri etnice[332]. În concepția sa, publicația trebuia să se distingă prin analiza obiectivă, detașată de interese înguste, a situației oricărei națiuni. Respingând *de plano* șovinismul, ura de rasă, violența verbală sau fizică față de unele grupuri etnice, Rădulescu-Motru introduce în discuție criterii și norme utilizate de țările civilizate în cunoașterea și soluționarea problemelor naționale. Trebuie precizat, de acum, că filosoful român nu este un antinaționalist,

---

[331] În acest studiu ne ocupăm de ideile lui C. Rădulescu-Motru despre psihologia poporului român. Asupra gândirii sale despre etnic, vezi studiul nostru *Etnic și național în concepția lui Constantin Rădulescu-Motru*, inclus în volumul de față.

[332] Amintim, printre altele, articolul lui O. Densusianu, *Patriotismul*, „Noua Revistă Română", nr. 3, 1900, unde se vorbește de patriotismul de paradă.

deşi, după cum vom vedea, eticheta n-a lipsit, dar el crede că despre naţiune se poate exprima numai în temeiul unor argumente luate din realitatea naţională. Conştientizând că epoca modernă tinde spre extinderea civilizaţiei dincolo de graniţele naţionale, el realizează modificările intervenite în mentalul colectiv european, iar pentru România importantă rămâne evoluţia ei pe acest traiect al dezvoltării moderne. Să adăugăm că Motru întrevede o afirmare a naţiunii în dimensiunea ei culturală datorită preeminenţei civilizaţiei faţă de interesele naţionale: „Numai naţiunile capabile de cultură proprie, numai acelea care se arată destoinice a asigura ordinea socială, numai acelea au drept la emancipare şi conducere de sine"[333], aserţiune interesantă prin sublinierea elementului major al existenţei naţiunii. Nu orice grup etnic poate deveni grup naţional cu o formă statală proprie. Numai acele naţiuni care produc cultură ating acest stadiu al dezvoltării naţionale. Or, cultura înseamnă activitate concretă a unui grup naţional exprimată într-un sistem de valori. Intervine însă şi un alt aspect tot atât de important ca şi cultura, anume capacitatea unui grup naţional de a asigura *ordinea socială*. Altfel spus, constituirea structurilor caracteristice vieţii naţonale se justifică în măsura în care se asigură desfăşurarea ei fără impedimente în viaţa ei internă şi în raporturile cu alte comunităţi naţionale. Rădulescu-Motru introduce un element sociologic important în discutarea naţiunii. Orice societate trebuie să asigure un echilibru între componentele ei, pentru că altfel nu ar putea să funcţioneze. Naţiunea fiinţează ca un factor reglator al raporturilor dintre oameni dispuşi la organizarea relaţiilor dintre ei în temeiul legăturilor etnice. Ideea este de o actualitate indiscutabilă astăzi când se cunosc atâtea cazuri de conflicte interetnice, declanşate şi ca urmare a dificultăţilor de stabilire a unei ordini sociale într-un cadru naţional. Rădulescu-Motru a sesizat încă din anul 1900 că România există în toposul european ca un model de ordine şi de cultură. Ob-

[333] C. Rădulescu-Motru, *Naţionalism anarhic şi civilizaţiune*, „Noua Revistă Română", nr. 16, 15 august 1900, p. 122.

servăm că ambele aspecte sunt indestructibil legate între ele. Nu este suficientă dispunerea de cultură națională, este necesară afirmarea virtuții de garantare a stabilității prin întronarea ordinii sociale. Constituirea națiunii nu este un simplu act de voință a unui grup, ci efectul unui proces îndelungat în care ea creează un spațiu și un timp al său, deosebite de cele ale altor grupuri, reflectate în cultură și în forța de a organiza instituțiile necesare pentru asigurarea ordinii sociale.

Motru revine asupra analizei culturii naționale, după câțiva ani, în aceeași publicație cu studiul *Profetismul în cultura noastră națională*. Atașat spiritului științific, iar sistemul său filosofic este structurat de o gândire raționalistă originată în cunoașterea științifică, Rădulescu-Motru a chestionat cultura națională prin toate componentele. Investigarea culturii naționale cuprinde, necesarmente, studiul idealului, care însă nu poate fi analizat prin criterii ale științei. În general, conștiința națională, reflex al unui popor, trebuie examinată prin alte modalități decât se obișnuiește în studiul realității fizice sau naturale. Din acest unghi, filosoful concede să trateze conștiința națională.

Întrucât cultura națională exprimă firea unui popor ea este alcătuită din tradițiile acestuia a căror origine se pierde în timp. În aceste condiții, cum poate fi cunoscută firea unui popor și, implicit, cultura sa națională? Filosoful sugerează o nouă perspectivă asupra studiului națiunii. Există, într-adevăr, o problemă națională, însă aceasta nu ar rezulta din idealul și viața națională, ci din raporturile unui popor cu alte popoare. În termenii de astăzi ai etnosociologiei chestiunea națională transpare din etnicitate[334]. În interacțiunea dintre popoare se manifestă identitatea națională bazată pe conștientizarea diferenței unui popor față de alt popor. Nu se poate discuta despre un popor decât ca entitate în cadrul raporturilor sale cu alte popoare. Iar deosebirile etnice sunt determinate de fondul cultural al fiecărei etnii.

---

[334] Vezi: Thomas H. Eriksen, *Ethnicity and Nationalism*, Pluto Press, 1993, p. 11.

C. Rădulescu-Motru investiga tema culturii naționale ca una a etnicității, fără ca el, în anul 1909, să denumească însă etnicitatea. În viziunea sa, analiza culturii naționale nu este justificată de cunoașterea în sine a unui popor, ci de studiul relațiilor acestuia cu alte popoare din care rezultă conștiința apartenenței la un grup național și a diferenței față de membrii altor popoare. În consecință, diferențele culturale între două entități naționale sunt relevante în caracterizarea fiecăruia numai în măsura în care între ele există un minimum de contact. Pentru etnicitate, esențială este relația, și nu proprietatea de grup. Interacțiunea dintre popoare determină existența unei probleme naționale: „un popor are o cestiune națională nu din cauză că el își cunoaște idealul și firea sa specială națională, ci din cauză că el trăiește ca popor alături de alte popoare cu care vine în conflict, și că din conștiința acestui conflict rezultă o cestiune națională pentru el". Sublinierea elementului conștiință este deosebit de important, vorbind pentru timpul când Motru a formulat tezele sale — începutul secolului XX. Relevanța lor stă în examinarea naționalului prin trăsături culturale și spirituale pentru a depăși viziunea raseologică accentuat biologistă și organicistă.

Să mergem în continuare pe firul argumentației lui Motru și să decelăm contribuțiile lui esențiale la clarificarea conceptului de națiune.

Rădulescu-Motru apreciază că interesul în cercetarea națiunii se concentrează pe studiul relațiilor dintre grupurile etnice. De altfel, doar acestea lasă posibilitatea cercetătorului să cunoască modul de ființare a unui popor. Ce se întâmplă însă cu noțiunea de popor sau de națiune, adică cu entitatea națională sau, cum spune gânditorul nostru, „firea unui popor"? Dificil de descifrat științific, poporul este considerat ca un dat al chestiunii naționale. El există pentru observatorul vieții naționale prin moștenirea sa legată de tradiții. Așadar, abordarea națiunii pornește de la un dat indiscutabil — poporul, iar cunoașterea acestuia derivă din examinarea raporturilor cu alte entități naționale. Gânditorul pune o problemă de epistemologie, anume ce poate fi cunoscut în legătură cu un popor, iar investigarea lui

aduce o perspectivă despre ceea ce este el în prezent. În consecință, exegetul ține să precizeze, justificat, ce trebuie cunoscut din viața națională. Orice popor are un ideal, pentru că fără el nu poate ființa ca grup de sine stătător. Întrebarea este ce mijloace și ce planuri folosește un popor pentru a realiza propriul ideal? În acest fel se poate analiza un popor. Deci, în cunoașterea științifică există o problemă de investigat, asupra căreia nu are sens să discutăm (cum este, de pildă, un popor cu idealul care-i conferă identitate), iar aceasta trebuie transpusă într-o situație epistemologică de a fi cercetată (raporturile unui popor cu alte popoare). Rămâne de discutat dacă o națiune ca entitate și cu structurile ei nu prezintă interes pentru cercetător. Înseși tradițiile, caracterizante pentru ceea ce este un popor, se cuvine a fi cunoscute și numai astfel putem ști concret despre interioritatea unei construcții naționale.

Aminteam mai sus de semnificația culturii naționale în descifrarea particularităților naționale. Rădulescu-Motru o judecă în funcție de virtuțile ei de conservare a vieții naționale. Înscrisă în concepția sa generală despre energetismul realității umane și sociale, teza lui Motru despre națiune poartă pecetea modului cum entitatea națională își valorifică potențialul de energie. În acest sens, el afirmă rostul științei în examinarea națiunii, acela de a o îndruma spre un scop: „acela de a utiliza tendințele și încordările dobândite din trecut, ca un fel de energie potențială pentru a realiza noi tendințe și încordări în viitor".

Prin ce se definește cultura națională? Motru vede cultura națională prin operele sale, „fiindcă în aceste opere se manifestă tendințele și încordările înnăscute sau moștenite ale sufletului național", o descriere acceptabilă și astăzi după evoluția precipitată a culturologiei, filosofiei culturii și antropologiei culturale. În evaluarea unei culturi naționale, importante sunt produsele ei, care conferă concretețe particularităților naționale. De aceea se admite existența unor valori naționale. Deosebirile naționale stabilesc caracterul de entitate al unui grup național prin ceea ce produce el. Încă un argument în relevarea aspirației filosofului român de a aborda realitatea și fenomenele naționale prin

procesele lor specifice. Să menționăm doar că un antropolog american, A. L. Kroeber, a clarificat diferența dintre evoluția organică și evoluția socială[335], argumentând că atunci când ne referim la om și la spațiul său avem în vedere o realitate „supraorganică", adică cultura prin care ființa umană este capabilă să-și schimbe propriile sisteme de soluționare a chestiunilor vitale ale existenței.

Rădulescu-Motru abordează națiunea dincolo de biologic sau de înțelesul primar ca o structură a raporturilor de rudenie și originarea într-un strămoș comun. El nu neagă acest conținut inițial al națiunii, însă, pentru perioada modernă, crede necesară o lărgire a acestuia conform cu mutațiile intervenite în realitățile naționale. Însăși cultura națională este concepută în mișcare. Elementele ei originare, în forma unor „instincte organice", se adaptează continuu la condițiile noi de existență a națiunii.

Dar cultura națională este mai mult decât suma operelor create. Ea dispune de „un plus de energie netransformat încă în realitatea actuală". În orice popor există un potențial de creativitate finalizat numai în anumite contexte greu cuantificabile și cu atât mai greu de prevăzut. Viitorului îi este hărăzit să pună în acțiune acest prinos de energie națională. Ideea merită reținută, deoarece, prin formularea ei, Motru caută să modifice imaginea dominantă asupra națiunii, de la cantonarea într-un trecut la orientarea către viitor, de la ceea ce s-a produs la ceea ce se poate și trebuie făcut. Acest aspect al raportului trecut-prezent-viitor în abordarea culturii naționale, ca și în gestionarea resurselor sale, rămâne o temă a controverselor culturale românești, iar Motru nu-l evită, dimpotrivă, după cum s-a putut remarca, îl examinează și-l amendează în chipul apreciat de el oportun pentru cunoașterea națiunii și, de fapt, se înscrie în viziunea mai largă a autorului cu privire la atitudinea față de evoluția modernă a României. Fără să nege sau să dezavueze trecutul, Motru consideră benefică orientarea către viitor por-

335 A. L Kroeber, *Nature of Culture*, Chicago University Press, 1952.

nind de la ceea ce dă prezentul, tocmai pentru că este convins, dată fiind și noua situație a românilor determinată de ființarea lor într-un stat național independent, că viitorul este posibil să fie pregătit. Or, accentuarea pe trecut în detrimentul neglijării viitorului reprezintă o cale ineficientă de răspuns la fenomenele naționale reale. Rădulescu-Motru găsește în limitarea culturii naționale numai la trecut explicația pentru ceea ce el numește profetism, ca expresie a unui naționalism.

Pentru cadrul tematic de aici ni s-a părut interesantă explicația filosofului referitoare la mecanismul sociologic de ființare a culturii. Fiecare societate dezvoltă modele culturale ideale care reprezintă repere pentru adoptarea membrilor săi. Or, aceste modele cunosc modificări determinate de momentele istorice ale evoluției acelei societăți. Studii antropologice au dovedit că pentru orice grup, în scopul conservării coeziunii sale, este necesar ca toți membrii acestuia să împărtășească aceeași cultură. Practici, credințe, mentalități, valori, comportamente sunt comune pentru toți. Există, în contextul acestor raporturi interumane anumite constrângeri culturale care limitează acțiunea fiecărui individ sau grup. Rădulescu-Motru referă la cultura națională ca mijloc de afirmare a unui popor în relație cu alte popoare, având în vedere, după opinia noastră, exact aceste caracteristici ale ei, adică actele de constrângere a indivizilor aparținători unei națiuni să adere la idealuri, valori și norme ale vieții naționale, pentru ca astfel să se diferențieze de alte comunități naționale și să câștige în competiție cu acestea. Este semnificativă argumentația lui Rădulescu-Motru privind caracterul viu, dinamic și ofensiv al culturii naționale, pe care-l desprinde din examinarea sistemului de legături între națiuni. Observăm, așadar, analiza națiunii în actualitatea ei, în procesele ei în curs sau pe cale de a se produce, iar trecutul ei rămâne numai ca fond moștenit, dar nu ca factor al progresului. Asemenea demersului său asupra altor teme, investigația despre cultura națională îndrituiește scopul cunoașterii etnicului românesc prin ceea ce este el și nu prin ceea ce a fost, deoarece, judecă filosoful, realitățile autohtone s-au schimbat profund iar orientările spre

viitor sunt generate de asemenea modificări, cu atât mai mult când se discută etnicul românesc în raporturile sale cu alte națiuni: „Popoarele nu trăiesc alături ca să-și admire între ele muzeele culturii lor naționale, ci trăiesc în concurență și cu tendința, fiecare, spre cucerire; cultura națională este pentru fiecare o armă de cucerire. Din această cauză cultura strămoșească nu este de un folos veșnic; la împrejurări noi trebuiesc încordări și plăsmuiri sufletești noi, cu care să se poată obține biruința".

Iată un punct de vedere sociologic interesant ce ar merita adâncit. El proiectează o concepție diferită de cea a altor exegeți despre filosofia culturii. Să amintim definiția lui E. B. Tylor, care circula intens în etnologia începutului secolului al XX-lea: „un întreg complex care include cunoștințe, credințe, arta, morala, legile, cutumele și orice alte dispoziții și obiceiuri achiziționate de către om ca membru al unei societăți", definiție ce exprimă corect concepția evoluționistă despre cultură. Acest exemplu dezvăluie înțelegerea culturii ca acumulare de valori, reflectată în ideea de moștenire sau de tezaur spiritual. Am spus deja, Motru evidențiază această componentă a culturii — totalitatea operelor produse, dar o consideră limitativă pentru descifrarea conținutului real al culturii naționale. Cultura este mai mult decât acest fond moștenit. Ea are și o puternică dimensiune acțională pusă în relief în procesul evoluției unui popor în contextul raporturilor internaționale. Or, în cadrul acesta fiecare popor tinde să se afirme prin potențialul său de energie. Viața națională cunoaște o mișcare continuă, iar raporturile cu alte națiuni au menirea de a reliefa forța sa. În acest sens, Motru subliniază că popoarele cunosc între ele concurența și tendința de cucerire, nu neapărat teritorială. Instrumentul principal utilizat în această luptă este cultura. Rădulescu-Motru scoate cultura din starea ei de simplu tezaur al unei națiuni și o investește cu calitatea de modalitate esențială a dinamismului național. Trebuie să recunoaștem, este o viziune nouă asupra culturii, percepută ca factor al stimulării forțelor active ale unei societăți. Această concepție inedită a apărut din studiul realităților culturale românești. Datorită luptei ce trebuia s-o ducă necontenit românii din

teritoriile aflate sub stăpânire străină, se ridica indubitabil chestiunea căilor celor mai eficiente de emancipare și de eliberare națională. Putea fi productivă o cultură națională concepută numai ca ansamblul operelor produse, adică numai prin argumentarea cu existența unui trecut, fie el și glorios? La ce ar fi ajutat accentul pus numai pe tradiții sau pe creațiile trecutului dacă, de pildă, mijloacele de luptă ale românilor transilvăneni s-ar fi redus la moștenirea trecutului, față de acțiunile guvernanților unguri de a-i maghiariza forțat. Nu este lipsit de interes amintind că articolul discutat a apărut în august 1909, perioadă încă marcată de marile frământări din rândul fruntașilor românilor transilvăneni, în special acelea legate de abandonarea pasivismului pentru adoptarea unei strategii active de luptă. Motru a sesizat noile direcții spre care se îndrepta această mișcare și a găsit de cuviință să-i justifice teoretic acțiunile.

Filosoful român accentuează pe principiul sistemului său de gândire: cunoașterea unui fapt uman, social sau psihic trebuie să pornească de la studiul produselor sale. Altfel spus, esențial rămâne în discutarea unei realități nivelul de activitate. Și în cazul abordării culturii naționale se impune utilizarea aceluiași principiu metodologic. Așadar, unitatea culturii este efect al acțiunii unei națiuni. Impunerea acestei unități *ab initio* nu se justifică, deoarece ea se manifestă ca atare în acte concrete realizate de cei mai capabili oameni ai unei națiuni. Constatăm că filosoful încearcă să dea un sens nou unei chestiuni practice derivate din situația românilor ce luptau pentru emanciparea lor națională. În fond, el căuta să stabilească acea justă măsură în folosirea mijloacelor celor mai eficiente în atingerea unui scop al comunității naționale. De aceea, nu se legitima cheltuirea de energie în a determina nivelul atins de această comunitate în realizarea unității culturale, întrucât ea, oricum, apărea în concretețea ei ca urmare a activității culturale. Îndrăznim să credem că autorul *Personalismului energetic* continua, cu alte modalități de examinare a culturii române moderne, concepția junimistă despre procesele de edificare a civilizației moderne. El se întâlnește în ideea activismului cultural și a principiului

muncii cu istoricul A. D. Xenopol, care și el sublinia necesitatea activității spirituale și materiale în ființarea națiunii. Cum evoluția națiunilor are loc într-un context al concurenței între națiuni, Rădulescu-Motru a înțeles că o cale fundamentală de susținere a națiunii române rămâne efortul propriu de creație.

2. Relațiile interetnice

În cuprinsul problematicii psihologiei etnice, Rădulescu-Motru a referit la relațiile interetnice din statul român. În viziunea sa de gânditor cu deschidere europeană, discutarea situației unor grupuri etnice se impunea teoretic, dar și din unghiul soluțiilor ce ar fi trebuit adoptate. Atitudinea sa față de minoritățile etnice se înscria într-un curent al vremii preocupat de starea acestora. Dintr-un umanism de sorginte universală, se aprecia că problema minorităților este tot la fel de importantă ca și principiul naționalităților. Însă dincolo de dimensiunile teoretice, filosofului român i se profilau cu claritate aspecte practice pentru viața politică și națională românească. Așa se explică implicarea lui nemijlocită în dezbaterile privind chestiunea evreiască în România. Identificând problemele concrete ale acestui grup etnic rezultate din particularitățile lui spirituale și naționale, Motru a arătat fermitate față de orice manifestare ostilă evreilor. În opinia sa, afirmată încă din primele numere ale periodicului său „Noua Revistă Română", Motru exprima, alături de civilitate, și o concepție de toleranță. De aceea, a intervenit ori de câte ori a simțit că manifestări naționaliste ce depășeau cadrul dialogului și al toleranței influențau negativ raporturile interetnice. În primul deceniu al acestui secol a purtat dialog cu naționaliști, precum N. Iorga, A. C. Cuza și, după cum vom vedea, cu diferite grupări culturale.

Stăruim asupra câtorva idei și acțiuni ale sale privind chestiunea evreiască. Motru căuta să discute asemenea spinoase aspecte ale vieții românești din poziția omului de știință, ca și a adversarului față de orice violentare a minorității evreiești. El a încercat să impună în opinia publică un anumit compor-

tament față de grupurile etnice, un comportament al omului civilizat, modern, tolerant, predispus la dialog, preocupat de argumente științifice și faptice, deschis spre comunicarea cu lumea. Credem că nu greșim dacă susținem că Motru a indus un model al intelectualului român pe care-l vedea exemplar. Nu o dată a probat prin activitatea sa filosofică și în intervențiile sale publice virtuțile intelectualului modern a cărui expresie se considera a fi. Nu a evitat ironia, nu a trecut cu ușurință peste erori grave de gândire sau de acțiune înfierându-le, nu a ezitat să persifleze comportamente, atitudini, prejudecăți, însă toate acestea întreprinse într-un stil de perfectă urbanitate. Și, astfel, i-a repugnat tot timpul naționalismul verbal, de paradă, agresiv și primitiv. Democrat într-o țară în care democrația suferea din cauza neajunsurilor sociale, Motru a scrutat realitatea românească, precum și viața grupurilor etnice din perspectiva concretului și a ceea ce se putea face efectiv social.

Iată cum analizează el efectele politicii antisemite. După examinarea stărilor sociale și naționale, proiectează setul de argumente care susțin acordarea de drepturi evreilor. Fără să adâncim aici acest aspect, amintim numai că România modernă până după primul război mondial s-a confruntat cu chestiunea, atât de controversată, a împământenirii evreilor. Filosoful își prezenta ideile într-o perioadă în care, așa cum declarau oficialitățile statului, opinia publică românească nu era pregătită pentru acceptarea unei decizii de o asemenea gravitate. Motru a găsit de cuviință inițierea unei dezbateri publice a chestiunii pentru a sugera soluții convenabile. Care ar fi fost efectele benefice pentru statul român prin acordarea de drepturi evreilor? El enumeră câteva dintre ele: mărirea numărului de alegători în zonele cu o populație evreiască numeroasă, înlăturarea unor practici imorale, cum ar fi, de pildă, tentativa de cumpărare a actului de naturalizare, creșterea moralității funcționarului public, credibilitatea statului în străinătate, întărirea bunurilor românești pe piața internă, dispariția sentimentelor de ură din sufletele evreilor. Afirmarea antisemitismului face din aceste câștiguri pierderi foarte mari pentru statul român, credea

exegetul. În atenția sa stă, deci, manifestarea în opinia publică, cu deosebire în unele grupuri de intelectuali, a antisemitismului. Spre deosebire de alți autori, de pildă, A. C. Cuza, care încerca să dovedească primejdiile ce decurg din concentrarea populației evreiești în multe orașe din Moldova, pentru înlăturarea cărora propunea măsuri de discriminare, Motru, în virtutea principiului său metodologic, acceptă realitatea derivată din existența acestei populații etnice în România și caută să adopte o poziție productivă pentru interesele statului. În consecință, el privește problema evreiască ca una a viitorului, iar intricarea ei în trecut nu are decât valoare istorică și argumentează caducitatea antisemitismului, afirmând fără echivoc: „un bun patriot nu poate aproba mișcarea antisemită".

În conturarea atitudinii sale față de problema evreiască nu putem trece peste ancheta internațională inițiată de Motru în paginile „Noii Reviste Române". El a invitat personalități ale vremii din Europa să-și expună punctul de vedere despre chestiunea israelită. După ce le atrage atenția că românii sunt un popor încă neobișnuit cu acte de prevedere asupra unor chestiuni esențiale, ține să sublinieze: „Adevărații patrioți români se silesc din toate puterile să obțină o soluțiune conformă cu interesele țării și, în același timp, umanitară pentru o rasă streină"[336]. În consecință, a formulat întrebarea: „Ați consilia pe români să acorde evreilor o egalitate completă de drepturi civile și politice?". Au răspuns la solicitarea directorului „ Noii Reviste Române" Emile Zola, Edouard Drumont, directorul ziarului „Libre Parole", Cesare Lombroso, T. Mommsen, W.T. Stead, directorul revistei „Review of review", G. Clemenceau, Anatole-Leroy Beaulieu, W. Wundt, Max Nordau, Karl Lueger, primarul Vienei, Achile Lona, Ernst Mach, T.G. Masaryk, H. S. Chamberlain, A. S. Eisman, H. Fouquier, Ch. Richet, perso-

---

336 C. Rădulescu-Motru,[*Scrisoare adresată pentru ancheta internațională: cestiunea israelită*], „Noua Revistă Română", nr. 16, 15 august 1900, p. 127. La redactarea chestionarului și la traducerea răspunsurilor a fost ajutat de Henric Sanielevici, secretar de redacție.

nalități de prim rang ale vieții științifice și publice din Europa care au exprimat o diversitate de opinii[337].

Realizatorul anchetei a ținut să afle și opinia clasei politice românești și a constatat amânarea adoptării oricărei soluțiuni în chestiunea evreiască. Un număr mic de politicieni români au răspuns la întrebarea lui Motru: Th. Rosetti, Emil Costinescu, Em. M. Porumbaru, C. Boierescu (președintele Senatului), Tache Ionescu, G. Panu, P. Missir, V. Lascăr, C. Stoicescu, Ion Miclescu. Toți conced că în acel moment (anul 1900) nu

---

337 Prezentăm răspunsuri la ancheta lui Motru pentru a distinge varietatea de poziții față de chestiunea evreiască. Emile Zola: „răspund fără a ezita: da. Sunt pentru cea mai întinsă egalitate și pentru cea mai mare solidaritate posibilă între popoarele pământului"; Cesare Lombroso (autor al cărții *Antisemitismul*): „Da, sunt de acord. Dar s-a văzut în Olanda, Englitera, America că nici un pericol n-a rezultat din libertățile acordate evreilor" (p. 127); T. Mommsen: „În general, după părerea mea, e nedrept a lega drepturile politice de credință, și mai nedrept încă de a face să depindă judecata asupra moralității de naționalitate" (p. 163); G. Clemenceau: acordarea de drepturi evreilor „... este astăzi prima condițiune a oricărei organizațiuni civilizate." (p. 163); Anatole-Leroy Beaulieu: „Dacă socotiți că este imprudent a naturaliza pe toți evreii în bloc, ar trebui cel puțin să naturalizați elita dintre ei, așteptând ca și ceilalți să merite aceeași favoare" (p. 207). W. Wundt: „Numai atât se poate afirma în genere, că egalitatea de drepturi pentru evrei se impune din punct de vedere moral și politic a fi acordată *atunci* când ei de fapt s-au unit cu ceilalți locuitori ai țării într-o singură națiune. Unde aceasta n-a avut loc și unde evreii continuă a păstra față de stat o situațiune indiferentă sau dușmănoasă, acolo n-aș putea zice că s-ar impune sau măcar s-ar justifica ridicarea îngrădirilor legale existente. Totuși trebuie să recunosc că niciodată nu se poate produce o asimilațiune completă a elementelor străine, pe cât timp nu li se dă acestora egalitatea socială și politică" (p. 207); Max Nordau, după ce susține acordarea de drepturi evreilor precizează: „Nu dați evreilor drepturi politice cât timp ura contra lor este încă destul de vie la dumneavoastră." (p. 208); Karl Lueger: „Eu niciodată n-am să vă consiliez să dați drepturi evreilor. Fiecare națiune rămâne stăpână pe pământul pe care îl locuiește" (p. 208); Th. Masaryk: „antisemitismul curent este păgubitor"; H. S. Chamberlain: „Dacă România ar voi să ia ca pildă exemplul înfloritorului stat al Angliei, ar trebui fără întârziere să alunge pe toți evreii și să-i primească din nou abia după trei sau patru secole, după ce națiunea se va întări în afară și în năuntru și-și va fi consolidat într-un mod durabil proprietatea" (p. 243).

era posibilă o soluțiune pentru chestiunea israelită, iar pentru următorii 10–20 de ani era cu desăvârșire exclusă. Această poziție comună a reprezentanților clasei politice îl determină să remarce în legătură cu refuzul prim-ministrului, care nu era altul decât cunoscutul apărător al drepturilor evreilor, P. P. Carp: „D-nul P. P. Carp continuă tradițiunea guvernelor din naintea sa, iar părerile despre care lumea vorbea că le-ar fi având în cestia israelită, azi se adeverește că nu erau la dânsul decât un vis al tinereții"[338]. Exprimându-și insatisfacția față de ecoul nefavorabil la elita românească a inițiativei sale, Motru realiza complexitatea acestei chestiuni, dar continua să creadă că rezolvarea ei ține numai de autoritățile românești și că aceasta ar contribui la stabilirea unor raporturi firești între români și evrei, datorită dispariției cauzelor care făceau din această populație o problemă în societatea românească.

Inițial, filosoful s-a gândit la soluția asimilării etnice, așa cum credeau și alți autori români, amintind pe A.D. Xenopol. Procesul de asimilare este posibil numai datorită puterii statului național de a-l susține. Or, constată Motru, statul român nu dispune de fundamente puternice în a absorbi pe alogeni: „Față de numărul acestora (alogeni — *n.n.*) relativ mare, tradițiunile culturale ale țării sunt slăbite prin împrejurările istorice; biserica și școala națională sunt încă cu puțină influență pentru a desăvârși opera cea mare de asimilare"[339]. Ne-am putea întreba dacă tradițiile celor două instituții fundamentale ale statului purtau răspunderea pentru întărirea spiritului național sau, de fapt, clasa politică și elita țării nu valorificau virtuțile lor naționale

Rememorând peste patru decenii ancheta din anul 1900, Rădulescu-Motru constata că ea , în realitate, nu a dus la nimic: „Ancheta n-a dus la lămurirea cestiunii. Acum, după patruzeci de ani, îmi dau bine seama pentru care cauză. Persoanele la

---

[338] C. Rădulescu-Motru, *Amânarea oricărei soluțiuni în cestiunea israelită*, „Noua Revistă Română", nr. 21, 1 noiembrie 1900, p. 324.

[339] Idem, *Naționalism anarhic și civilizațiune*, „Noua Revistă Română", nr. 16, 15 august 1900, p. 123.

care m-am adresat, afară de H. S. Chamberlain, erau oameni politici și publiciști, cu o reputație mondială, dar fără o pregătire științifică specială în cestiune. Răspunsurile primite au avut un mare ecou în publicul românesc, dar practic n-au dus la nici un rezultat. N-am știut, după ele, cu nimic mai mult ca mai înainte, întrucât evreii sunt periculoși sau nu statului român"[340]. Reamintim că la anchetă au participat mari savanți: Wundt, Lombroso, Mach, Mommsen, însă răspunsul lor nu l-a satisfăcut pe directorul „Noii Reviste Române". Se desprinde ideea că ar fi fost două atitudini (antisemitism și filosemitism) bazate mai mult pe prejudecăți sau concepții preluate ca atare fără o cunoaștere științifică a chestiunii chiar și la recunoscuți oameni de știință, ceea ce arată că savanții își pot exprima opinia în orice problemă cu riscul compromiterii lor. Asupra acestui subiect autorul *Personalismului energetic* revine în anul 1943 într-o amplă analiză , în care își exprima scepticismul asupra politicii statului totalitar față de evrei, subliniind că în această problemă, practic, nu s-a făcut nici un progres[341].

Relevam mai sus că Motru a intervenit și în unele dispute pe chestiunea evreiască. Notoriu este cazul lui E. Porn, asistent al său, cronicar la „Noua Revistă Română". Acesta a publicat un articol despre Panait Cerna, intitulat „Un poet", în care își expunea păreri despre literatura timpului, afirmând, printre altele, că: „în reviste se face o literatură de o mediocritate revoltătoare: s-au format grupuri și grupulețe, având fiecare foaia și criticul ei, și că se recunosc adevărate valori doar acei ce sunt înrolați sub steagul grupării respective"[342]. Opiniile lui Porn au trezit reacții din partea scriitorilor români, mai ales tineri, și de aici s-a născut o dispută cu puternice accente politice,

---

340 Idem, *Revizuiri și adăugiri. 1943*, îngrijire de ediție Rodica Bichiș și Gabriela Dumitrescu, comentariu Dinu Giurescu, București, Editura Floarea Darurilor, 1996, p. 70.

341 Idem, p. 66–71.

342 Eugen Porn, *Un poet*, „Noua Revistă Română", nr. 12, 10 ian. 1910, p. 187.

în care s-a văzut antrenat fără să o voiască directorul „Noii Reviste Române". A intervenit în acest conflict N. Iorga, care, aflând, abia după mai bine de un an și jumătate, că Porn funcționează ca asistent la Universitatea din București face o interpelare în Parlament ministrului Instrucțiunii, S. Haret. Lui Iorga i se alătură tinerii scriitori din Societatea Scriitorilor Români, care au trimis un apel către Corpurile legiuitoare pentru a cere respingerea solicitării de împământenire a lui E. Porn, pentru că, se spunea în apel, acesta ar proceda ca și Gaster și Șăineanu, după obținerea cetățeniei, să plece din țară. În săptămânalul „Falanga" din 17 ianuarie 1910 se publica o scrisoare prin care Rădulescu-Motru era rugat să explice publicului cititor cine poartă răspunderea pentru aprecierile necuviincioase făcute de Porn la adresa scriitorilor români. Era vizat direct filosoful și profesorul Motru, de mult timp acuzat în unele publicații de atitudinea sa tolerantă în chestiunea evreiască. Motru dintru început a afirmat că toată disputa este declanșată de faptul că Porn este evreu, iar în discuție nu era starea literaturii române, ci o problemă națională. Motru reafirma cu toată franchețea viziunea sa despre raporturile românilor cu evreii pornind de la un principiu general, anume semnificația reprezentată de o persoană ca om: „Pentru mine, străinul, de orișice naționalitate ar fi el, este înainte de toate un om pe care trebuie să-l respect, fiindcă respectul persoanei este prima datorie pe care mi-o impune cultura timpului meu. Calitatea de român, oricât de scumpă mi-ar fi ea, nu-mi întunecă deloc conștiința acestei datorii. Prin naționalism eu înțeleg un mijloc de întărire a iubirii dintre oameni și nicidecum un mijloc de vrajbă și de ură"[343]. Este credința unui profund gânditor umanist despre necesitatea unui stil nou de a judeca relațiile dintre oameni, apreciați înainte de toate ca ființe umane. Între oameni nu poate fi decât iubire, iar el caută să acționeze pentru întronarea acestui spirit în opinia publică. Cât privește orientarea periodicului său, C. Rădules-

---

[343] C. Rădulescu-Motru, *Răspuns la scrisoarea publicată în „Falanga"*, „Noua Revistă Română", nr. 14, 24 ianuarie 1910, p. 221.

cu-Motru a ținut să precizeze limpede: „La «Noua Revistă Română» nu sunt slugi și stăpâni, iresponsabili și responsabili, ci sunt colaboratori și director. Dar cu țipătul de Ho, jidane!, Taci jidane! nu înlocuiește nimeni adevărul. Dacă adevărul s-ar înlocui numai cu atât, atunci ce lucru ușor ar fi cultura unui popor. Și ce ușor lucru ar fi mai ales literatura. Din nenorocire, cu asemenea țipete nu ajunge cineva să producă decât maculatura de felul aceleia tipărite la... Vălenii de Munte“[344]. Rădulescu-Motru aduce discuția în planul adevărului, așa cum trebuie să procedeze orice om de știință. Formularea unei aprecieri jignitoare despre un grup etnic nu contribuie la cunoașterea adevărului despre acesta. Trebuie spus că reacția lui Iorga față de Porn, asistentul filosofului, a fost motivată de studiul lui Motru *Naționalismul. Cum se înțelege. Cum trebuie să se înțeleagă*, publicat în anul 1909 în „Noua Revistă Română“, și apoi în broșură în anul 1910. În această lucrare, Motru operează delimitări între naționalismul verbal al lui Iorga și A. C. Cuza și naționalismul întemeiat pe muncă. Marele istoric s-a implicat în cazul Porn în scopul de a-l discredita pe directorul „Noii Reviste Române“, prin solidarizarea lui cu toți cei care s-au simțit vizați în articolul lui Porn. Să adăugăm replica lui M. Dragomirescu, directorul hebdomadarului „Falanga“, din 31 ianuarie 1910, care își exprima opinia că E. Porn nu era un scriitor român și „de aceea scriitorii români au dreptul să pună la îndoială caracterul «românesc» al revistei dlui Motru“[345]. Iată cum de la un caz pur literar s-a ajuns la aruncarea anatemei asupra uneia dintre cele mai importante publicații românești, cu rol esențial în formarea conștiinței naționale în spiritul valorilor umanității, cu mijloace moderne, europene. Nu este lipsit de importanță amănuntul că între C. Rădulescu-Motru și M. Dragomirescu a existat, în perioada activității lor în Comitetul de redacție al revistei „Convorbiri literare“, o stare conflictuală când latentă, când manifestă.

---

[344] *Ibidem*.
[345] Cf. „Noua Revistă Română“, nr. 16, 7 februarie 1910, p. 230.

În scopul lămuririi lucrurilor, Motru apelează și de această dată la una dintre modalitățile lui publicistice preferate: ancheta în rândul scriitorilor pentru a-și spune opinia față de articolul lui Porn și de apelul trimis de Societatea Scriitorilor Români Corpurilor legiuitoare. Au răspuns la solicitarea sa C. Stere, G. Diamandi, N. Teohari, I. A. Bassarabescu, D. N. Burileanu. Toți au fost de acord că nu trebuia mutată disputa din plan literar în plan politic. Există totuși anumite nuanțe la fiecare participant. C. Stere respinge insinuările lui Porn referitoare la calitatea lucrărilor literare. I. A. Bassarabescu, după ce precizează că nu-l suspectează pe Porn de sentimente antiromânești, ține să sublinieze că unii evrei „ne umilesc și ne discreditează zilnic în ochii străinătății și ai opiniei publice, în general, cu o dibăcie și o finețã caracteristică, ceea ce e firesc să deștepte apoi ochii bănuitori chiar și asupra lucrărilor cu aparență de nevinovăție"[346]. A intervenit și Caragiale care a pus totul pe seama vârstei tinere. Tinerii, credea marele dramaturg, „și au și n-au dreptate. Dar lasă-i că le trece lor iuțeala cu vremea"[347]. Judecata noastră se alătură celei a lui Caragiale, nu atât în forma ei, cât în spiritul ei. Chestiunea națională transpare diferit de la o generație la alta și este natural ca generația tânără, în tendința ei solidară, să aducă în sprijinul ei argumente extraliterare. Numai că această tendință a fost folosită uneori în scopuri deloc benefice. Interesantă a fost opinia lui Ion Petrovici. După profesorul ieșean, E. Porn nu ar fi dat dovadă de sentimente antiromânești prin asertiunile sale, dar este de acord cu inițiativa tinerilor scriitori de a se adresa parlamentului, deoarece orice român are dreptul să informeze Camerele despre un candidat la cetățenia română[348].

Ne oprim aici cu prezentarea acestei polemici răsărite parcă din senin pe o temă de critică literară. E. Porn nu a fost primul

---

346 *Ibidem*.

347 „Noua Revistă Română", nr. 17, 14 februarie 1919, p. 257.

348 Ion Petrovici, *În afacerea Porn*, „Noua Revistă Română", nr. 18, 21 februarie 1910, p. 274.

din publicistica română care a semnalat mediocritatea și lipsa de talent din partea unor scriitori români. Numai că opinia sa a căzut într-un context al disputelor naționaliste și, în mod natural, s-a profitat de ea. Aceasta dovedea că în opinia publică românească ființau o stare de spirit și o mentalitate despre raporturile interetnice. Rădulescu-Motru era îndrituit să clarifice pentru publicul cititor concepția sa, înscrisă în orizontul timpului său, sincronizată cu idei europene. O anumită naivitate a savantului poate fi decelată în demersurile lui. De altfel, el era conștient, după cum am menționat, de zădărnicia acțiunii sale. Nu analizăm aici această extrem de dificilă problemă a epocii noastre moderne: împământenirea evreilor[349], dar vrem să marcăm numai situația în care se afla atunci statul român, a cărui misiune principală era, orice s-ar spune, întărirea naționalității române. Nu lipsa voinței de a acorda drepturi ce se cuveneau evreilor, ci intersectarea foarte puternică a intereselor interne și externe, sub oblăduirea cărora ființa statul român, contribuia la o anumită conduită, pe care am caracteriza-o ca prudentă sau de așteptare a momentului potrivit pentru statul român, de soluționare a chestiunii evreiești. Ne grăbim să spunem că este departe de noi gândul de a eluda comportamente și mentalități anacronice, cum, de altfel, le-a dovedit constant Motru. Într-adevăr, erau folosite idei naționale în alte scopuri, inclusiv pentru a afișa o anumită poziție potrivnică față de unele grupuri etnice, așa cum se întâmplă în orice țară.

Ne vedem obligați pentru a oferi o imagine completă asupra gândirii și conduitei lui Motru față de evrei să înfățișăm opinii de ale sale despre aceeași chestiune într-o situație limită, cel de al doilea război mondial și instaurarea comunismului. În monumentala sa lucrare *Revizuiri și adăugiri...*, elaborată de la vârsta de 75 de ani, venerabilul filosof rememorează momente din activitatea sa publicistică referitoare la evrei și colaboratorii

---

[349] Vezi, Victor Neuman, *Istoria evreilor din România*, Timișoara, Ed. Amarcord, 1996; Carol Iancu, *Emanciparea evreilor din România (1913–1919)*, București, Ed. Hasefer, 1998.

săi evrei. Totodată, aduce completări cu privire la stăruințele sale în a li se acorda acestora drepturi. Prins în iureșul evenimentelor ce se precipitau continuu, intrigat de unele fapte ale unor grupuri etnice, bătrânul filosof caută să găsească răspuns la ceea ce se petrecea în acei ani. Observă realități, le comentează, își exprimă îndoieli asupra propriilor convingeri de o viață, dar fără să abdice de la normele științei de a judeca pe oameni. De aceea, după 23 august 1944 Motru formulează aprecieri despre evrei în funcție de situații concrete. De pildă, nu-i scapă să remarce diferența dintre starea evreilor înainte de august 1944 față de cea de după acest moment. În prima perioadă: „S-a făcut din evrei o clasă de cetățeni în afară de scutul legilor", luându-li-se toate drepturile civice: „A fi evreu a însemnat, în anii 1941–1944, mai rău decât a fi un dușman, a însemnat a fi un stigmatizat de la naștere cu toate scăderile fizice și sufletești: o ființă de ocară. Cu realizarea idealului antisemit, românul a ajuns stăpân în casa lui". În a doua perioadă, situația s-a schimbat radical: „Evreul este iarăși cetățean întreg, ba încă este un cetățean mai de frunte decât românul în statul român. Moșiile și casele i se redau. Copiii revin în școli. Evreii dați afară din funcțiile publice vin la loc, primind salarii pe timpul cât au fost scoși, și, ca o culme a culmilor, evreii ajungând să formeze azi, în opinia acelor care dispun de soarta României, elementul de ordine și progres al vieții statului român"[350]. Gânditorul a surprins un fenomen dureros pentru națiunea română, rapida trecere de la o stare la alta în raporturile interetnice pe care el o punea în seama experienței românești a antisemitismului. Umilința aceasta este cauzată de „ușurința românului de a maimuțări pe străini". Aceeași metamorfozare a cunoscut și atitudinea față de el însuși. Socotit până la război un filosemit (Iorga îi reamintea permanent acest lucru), în mai 1944 află cu surprindere că un evreu ar fi intenționat să-i bombardeze conacul de

[350] C. Rădulescu-Motru, *Revizuiri și adăugiri. 1944*, îngrijire de ediție Rodica Bichiș, București, Ed. Floarea Darurilor, 1996, p. 301.

la Butoiești[351]. Legat de această conjunctură, el găsește explicația în tendința evreilor de a face din o eroare individuală o vină colectivă: „ la evrei vina este totdeauna colectivă, adică, pentru răul ce li se face, ei consideră vinovați pe toți cei conaționali cu vrăjmașii lor"[352]. Scrutând evoluția României și schimbările ce se produceau, Rădulescu-Motru observa înlocuirea românilor cu evrei în diferite sectoare ale activității sociale: „Evreii constituie iarăși majoritatea redactorilor și vor constitui în curând chiar unanimitatea, fiindcă românii sunt în mare parte excluși, ca vinovați de război"[353], iar despre decizia lui L. Pătrășcanu de a elimina profesori universitari din facultăți, Motru aprecia: „Și cu cine să fie înlocuiți? Cu evrei bolșevici, probabil"[354]. El găsește explicațiile la mecanismele prin care, în anumite condiții, o minoritate se poate substitui majorității, astfel încât „evreii sunt stăpânii țării"[355]. Motru merge până acolo cu observațiile sale în a afirma „până și Academia nu-și poate cinsti morții de frica să nu se supere evreimea"[356]. Poate fi etichetat filosoful român ca antisemit din cauza unor caracterizări ale unor grupuri de evrei sau a constatării unor fapte petrecute într-o situație limită? Nicidecum. Chiar în aceste pagini scrise la bătrânețe destinate mai mult revizuirii unor concepții și opere proprii, Motru rămâne la principiile sale dintotdeauna. Cauzele care au produs unele situații în care sunt implicați evreii le caută în condițiile sociale ale țării. El explică raporturile interetnice prin factori sociologici: „Evreii, pentru mine, nu sunt niciodată cauza originară a unui rău. Evreii sunt totdeauna numai complici la producerea unui rău. Răul trebuie să existe dat în condițiile de viață ale unui popor înainte ca evreii să-l exploateze"[357].

---

[351] Idem, p. 200.
[352] *Ibidem*.
[353] Idem, p. 332.
[354] Idem, p. 259.
[355] Idem, caiet 33, p. 3744.
[356] *Ibidem*.
[357] Idem, caiet 14, p. 1814.

De aceea, el nu acceptă că evreii ar fi vinovați de tot ce se întâmplă rău pe pământ. Gânditorul continuă să rămână un democrat, un european față de chestiunea relațiilor interetnice, dar nu are cum să nu sesizeze schimbări, unele fundamentale, în viziunea teoretică și în realitatea concretă despre procesele etnice. Era un fapt incontestabil prezența alogenilor în toate structurile societății românești postbelice, urmare a noilor contexte create, după victoria Aliaților României prin ocupația sovietică și începuturile instaurării comunismului. Cel puțin, pentru o perioadă, relația majoritate-minoritate cunoștea un alt curs față de cel firesc în orice stat național. Motru explică această situație inedită prin slăbiciunile și limitele majorității și ale statului.

3. Profilul psihologic al poporului român

Am subliniat anterior dimensiunea esențială a operei lui Motru: studiul psihologiei românului. Deși nu a lăsat o lucrare amplă despre această temă, în aproape toate lucrările stăruie asupra spiritualității românești. *Cultura română și politicianismul, Personalismul energetic, Vocația, factor hotărâtor în viața popoarelor, Românismul, catehismul unei spiritualități, Etnicul românesc* cuprind aplicații ale tezelor filosofice sau sociologice la contextul românesc și la trăsăturile poporului român. Am spune că toate marile sale scrieri au fost elaborate din imboldul explicării unora dintre caracteristicile noastre naționale. Evoluția modernă a României este concepută ca proces indestructibil legat de psihologia românului. Motru a considerat dezvoltarea unui popor ca un act de transformare a psihicului său. Altfel, dezvoltarea civilizației fără o modificare a spiritualității grupului uman este ineficientă, cu rezultate ce pot fi potrivnice acestuia. Filosoful român ridică o chestiune esențială: finalitatea oricărui act de modernizare. În direcția „Junimii", el examinează, în noile condiții ale României secolului al XX-lea, teza referitoare la necesitatea armonizării cadrului instituțional modern cu fondul psihic românesc. Unul dintre cele mai importante

subiecte ale teoriei sociale îl reprezintă cercetarea împrejurărilor propice afirmării unui sistem social într-un context național.

Tradițiile, valorile și instituțiile tradiționale ca expresie a caracterului și a conștiinței naționale sunt componente ale dezvoltării. Deși sunt considerate ca obstacol al modernizării de către unele doctrine sociologice, ele nu pot fi eludate. Ce însemna modernizarea? În viziunea dominantă de un secol și jumătate de evoluție modernă dincolo de Occident s-a încetățenit ideea că dezvoltarea modernă se concretizează în înlocuirea sau distrugerea instituțiilor, credințelor și valorilor tradiționale[358]. Altfel spus, o transformare profundă a fondului tradițional nu determină, în fapt, o incompatibilitate între standardele dezvoltării moderne și psihologia națională? Chestiunea devine și mai acută dacă procesul de dezvoltare are loc prin adoptarea unui model de modernizare preluat din alte culturi. Întrucât orice comunitate națională ființează ca o entitate și se afirmă prin o identitate proprie, implicațiile naționale ale dezvoltării sunt de o importanță covârșitoare. Dezvoltarea modernă este mai mult decât o creștere economică și progres tehnologic, este o schimbare a comportamentelor și mentalităților. Se pune în acest caz o întrebare tulburătoare: este disponibilă orice națiune pentru dezvoltarea de tip modern? Dacă da, care sunt secțiunile procesului de modernizare care răspund cel mai bine particularităților naționale? Oricum, credem că orice act de dezvoltare reprezintă, în cele din urmă, reflexul unor trebuințe interne și al unui specific național. Această teză nu are nimic de-a face cu autarhismul sau cu izolarea națională.

Rădulescu-Motru și-a pus problema psihologiei naționale din prima sa carte, *Cultura română și politicianismul* (1904), care a abordat, printre altele, rolul Ortodoxiei în conservarea spiritualității românești. În articolele sale din „Noua Revistă Română" întâlnim trimiteri la psihologia etnică, subliniind, de pildă, că o politică de partid trebuie să aibă rădăcini în parti-

---

358 Vezi și S. C. Dube, *Dimensions culturelles du dévelopement*, „Revue internationale des sciences sociales", novembre 1988, p. 160.

cularitățile noastre naționale. Din acest unghi analizează critic pașoptismul, judecat ca o ideologie ce n-ar fi ținut seama de condițiile istorice și culturale ale românilor, introducând forme instituționale nepotrivite cu firea românului. Aceeași concepție o afișează în dezbaterea unor curente sociale: poporanismul, socialismul, țărănismul, liberalismul, conservatorismul. A urmărit de-a lungul activității sale să aducă permanent în atenția elitei și a opiniei publice românești necesitatea unei schimbări profunde a realităților românești numai în temeiul psihologiei etnice românești. Psihologism? Dificil de a susține la Motru existența unei atitudini exclusiv psihologice. În concepția sa, psihologia este o latură a cunoașterii omului și societății și de aceea el investighează orice problemă psihologică la nivelul societății ca aspect al unei viziuni mai largi despre om și societate.

Care ar fi profilul poporului român? Înainte de a menționa anumite trăsături, trebuie să subliniem efortul său continuu de a defini psihologia românului. Pentru că această temă este vastă nu facem decât o sinteză a ideilor lui Motru.

Poporul român are o psihologie derivată din istoria, cultura, tradițiile și religia sa. Există, spune Motru, o „fire a românului" ce poate fi explicată din cunoașterea sufletului românului. Semnificativ, el precizează că acest suflet este altceva decât sufletul individual al românului, și acesta stă la baza continuității și duratei istorice, încât există un substrat psihologic al dezvoltării noastre istorice. Timpul istoric românesc este identificat în profilul românilor. Sufletul unui neam este „o unitate care trăiește de sine prin armonia funcțiunilor sale". El este obiect de studiu al științei: „Cunoștința sufletului unui neam cu dezvăluirea calităților și defectelor acestuia nu este o operă de patriotism, ci este o serioasă operă de știință", idee esențială în gândirea lui Motru, pentru că ea justifică, și în acest domeniu, interesul lui pentru dimensiunea științifică a psihologiei etnice. Numai cu mijloace științifice și urmărind o finalitate științifică se poate examina benefic psihologia etnică, inclusiv cea a poporului român. Așadar, și în acest caz, Motru se exprimă ca om de știință ce caută să suprime orice altă influență care ar putea

deforma concluziile demersului analitic. Aceasta este premisa cunoașterii psihologiei poporului român, cercetată în toate dimensiunile ei, cu virtuțile și limitele ei.

Cum este românul din punctul de vedere al propriei psihologii? Definirea psihologiei etnice a românului este surprinsă de Motru în comportamentul individual și cel colectiv, întrucât românul s-ar manifesta diferit singur și în grup. Cea mai mare parte din trăsăturile atribuite românului sunt, în fapt, determinate de dependența sa de grup. Ajunși aici se cuvine să remarcăm orientarea analizei psihologiei poporului român către mediul sătesc de unde rezultă că tipic în psihologia noastră etnică este comportamentul țăranului, idee care exprimă aderența lui Motru la curentul care concepe etnicul prin sat și țăran, ca modele de conduită etnică. Nu o dată Motru compară satul cu orașul și constată că numai în așezările sătești există etnic românesc. Identificarea psihologiei etnice cu psihologia țăranului stă la baza argumentației despre adecvarea procesului de dezvoltare cu valorile și tradițiile țărănești, precum și la imperativul modificărilor profunde ce ar trebui să le cunoască psihologia țărănească, deoarece numai astfel s-ar produce acele schimbări potrivite contextului românesc. Există în opera sa un principiu metodologic important: evaluarea pozitivă a trecutului, a istoriei naționale și, concomitent, examinarea acelor elemente necesare pentru evoluția viitoare a națiunii române, care nu pot fi aceleași cu cele din trecut. Peremptoriu rămâne studiul psihologiei etnice. Astfel, Motru remarcă drept trăsătură esențială a românului „sufletul său gregar, o stare impusă de împrejurări și de tradiții". Gregarismul, susține Motru, este anterior culturii, iar producerea lui se face întotdeauna prin imitație, ceea ce determină lipsa oricărei inițiative personale sau a unui activism social. Această stare, gregarismul, este însușită pasiv. Toate calitățile românului s-ar fi născut din gregarismul său, ele manifestându-se numai atunci când el este în grup. Prin urmare, nu există o poziție exprimată personal, ci ea e formulată numai când românul se află într-un grup: „suntem poporul cel mai susceptibil când este să ne rostim în grup, și ca grup".

Această dimensiune fundamentală a spiritului românesc a fost necesară în trecut: „Fără acest gregarism nu s-ar fi putut menține unitatea limbii și a bisericii. Gregarismul a oprit diferențierea personalităților și cu aceasta a culturii, dar, în schimb, el ne-a păstrat întregimea neamului și a slabei culturi românești cât era". Din perspectiva viitorului, acest gregarism, continuat ca atare, ne poate fi fatal. Societatea modernă impune un alt tip de om, individualitatea cu conștiința efortului și sacrificiului personal. Ideea aceasta o dezvoltă Motru într-o lucrare de referință *Vocația, factor hotărâtor în cultura popoarelor* (1932) în care se afirmă fără echivoc: „Unul este sufletul poporului românesc în manifestările sale curat psihologice și altul este sufletul poporului românesc în realizarea vocației sale. Vocația românilor începe acolo unde sfârșește psihologia românilor". Din constatarea că românii încă nu și-au conștientizat vocația lor, Motru crede a găsi explicația pentru nedesăvârșirea procesului de europenizare a românilor. Observăm la Motru echivalarea modernizării cu europenizarea. Ce direcție întrezărește? Afirmarea nestingherită a vocațiilor individuale: „Enigma românească pentru viitor va avea altă soluțiune decât aceea de a reveni la trecut. Revenirea la trecut n-a fost, undeva pe lume, cu putință"[359]; aceasta constituie miezul întregii concepții sociologice și antropologice a lui Rădulescu-Motru. În cazul etnicului românesc, datorită înscrierii națiunii române pe o traiectorie de dezvoltare susținută de împrejurări favorabile nu există o altă cale decât „factorul vocațiilor individuale".

I-a fost dat marelui gânditor să trăiască a doua conflagrație mondială soldată cu instaurarea unui regim politic întemeiat pe o ideologie complet străină de psihologia poporului român. Observator asiduu al acestor noi realități, Motru, la o vârstă când alții abia reușesc să supraviețuiască fizic și intelectual, formulează asertiuni excepționale despre situația românilor aflați

[359] C. Rădulescu-Motru, *Personalismul energetic și alte scrieri*, studiu introductiv, antologie și note de Gh. Al. Cazan. Text stabilit de Gheorghe Pienescu, București, Editura Eminescu, 1984, p. 739.

sub ocupație sovietică. Spirit analitic, incisiv, pătrunzător, atent la tot ce se petrece în viața românească postbelică, cu o curiozitate tinerească în cunoașterea oamenilor și a împrejurărilor istorice, Motru a lăsat, în cele 75 de caiete manuscrise, idei ce constituie o nouă operă a sa despre psihologia poporului român. Multe dintre evenimentele, deciziile luate de noua putere, comportamentele elitei și ale maselor găsesc explicații în psihologia etnică. În asemenea momente limită, el readuce în discuție modul de a fi al românului în condiții istorice vitrege. Este preocupat de conservarea specificității naționale și gândește tot felul de variante în legătură cu strategia ce ar trebui adoptată față de puterea cuceritoare, acceptând chiar includerea întregii țări în componența U.R.S.S., în speranța că în acest fel s-ar perpetua spiritul românesc. Formulează imprecații față de Occident, cu deosebire față de S.U.A. și Anglia, pentru acordul dat rușilor să cucerească România, explicând decizia marilor puteri amintite prin dezinteresul lor față de problema națională și, prin opoziție, judecă spiritul german ca mult mai benefic în conservarea trăsăturilor etnice: „La Londra, la Washington și la Moscova cultul tradițiilor naționale, și cu el împreună, respectul pentru judecarea istoriei sunt lucruri de muzeu, iar nu de actualitate". Scrutarea realităților românești postbelice îl face să observe modul diferit de reacție al populației urbane de cel al populației rurale față de noul regim politic. Orășenii dovedesc o mare disponibilitate pentru inovațiile străine deoarece ei nu ar avea o tradiție: „Neschimbat este numai românul de sat, fiindcă acesta n-ar ajunge să prindă a imita pe românul de oraș, că românul de oraș s-a și schimbat"[360].

*

Gândirea lui C. Rădulescu-Motru despre psihologia etnică rămâne o contribuție importantă în studiul problematicii naționale, precum și în cunoașterea profilului spiritual al poporului

[360] Idem, *Revizuiri și adăogiri*..., caietul 13, p. 1709.

român. Încadrată organic în orientarea scientistă, opera lui Motru a căutat și a reușit să impună în cultura română, în pofida unor reticențe și adversități, direcția cercetării științifice a etnicului românesc, reunind în jurul său psihologi, filosofi, sociologi, pedagogi interesați de examinarea proceselor psihice specifice comunităților naționale. Deși nu a avut impactul social al școlii sociologice a lui Dimitrie Gusti, putem afirma că mișcarea devotată ideilor sale s-a impus în știința românească, amintind numai echipele conduse de colaboratorul său I. M. Nestor, care au realizat cercetările despre inteligența la români. Concepția teoretică despre psihologia etnică, stimularea cercetărilor pe acest subiect, afirmarea unor principii metodologice și de acțiune privind relațiile interetnice fac din opera lui C. Rădulescu-Motru un punct de referință al studiului națiunii.

PSIHOLOGIA ETNICĂ ÎN OPERA LUI MIHAI RALEA

În gândirea lui Ralea psihologia ocupă un loc special. Scrierile sale fac referiri la procese și fenomene psihice sau interpretează realități sociale și culturale prin concepte și idei psihologice. Activitatea didactică, dar și cea de organizator al mișcării psihologice autohtone, cu deosebire după cel de al doilea război mondial îndrituiesc teza despre fundamentul psihologic al operei raliene. Întreaga sa operă este reflexul acestui unghi de percepere a realului. Ralea nu a elaborat un tratat de psihologie, deși ar fi putut, probabil, să o facă strălucit, ci a așezat viziunea psihologică la temelia interpretărilor sale.

Autorul *Explicării omului* are o viziune pluriformă asupra lumii, asociindu-și și alte perspective, din care cea sociologică este esențială. Ralea o exprimă fără echivoc: pentru actele psihice inferioare nu este necesar demersul sociologic, în aceeași situație fiind și studiul senzației: „Cu cât urcăm însă în scara complexității spirituale, aportul social ne apare evident"[361].

Asemenea multor personalități ale culturii noastre, el își răspândește ideile pe variate arii de cunoaștere, fără a stărui pe un anumit domeniu. Psihologia, aidoma altor științe, se integrează într-o imagine generală despre om și societate. Faptul acesta dovedește aspirația cărturarului de a da răspuns multor probleme cu care lumea românească în curs de modernizare se confrunta.

---

[361] M. Ralea, *Scrieri*, vol. VI, București, Editura Minerva, 1989, p. 113.

De altfel, Ralea relevă apariția târzie a psihologiei în arealul românesc al științei. În acest sens, remarcă avansul luat de sociologie. Explicația lui se referă la obiectul diferit de cercetare al celor două discipline socio-umane. Sociologia se ocupă de studiul uniformităților sociale, pe când psihologia examinează diferențele individuale[362], ceea ce impune un spirit mai profund, o sondare mai adâncă în psihicul uman și, în consecință, o calificare profesională adecvată într-un mediu propice.

Psihologia etnică este abordată prin prisma concepției sale generale despre psihic. Analistul fenomenului românesc nu întreprinde un studiu special despre psihismul național. În volumul *Psihologie și viață* (1938) nu întâlnim un capitol consacrat problemei enunțate. În schimb, publicistica sa cuprinde numeroase referiri la etnicitate, la psihologia românului. Cu excepția studiului *Fenomenul românesc* (1927), o analiză a etnicului românesc într-o manieră sistematică, celelalte contribuții fac trimitere la temă fie în formularea ei într-un context, fie în dialogul cu diverse concepții.

Directorul „Vieții Românești" se înscria astfel în spiritul timpului său, vidat de un interes special pentru psihologia etnică[363]. Lucrări în domeniu au apărut, după cum am mai subliniat, într-un număr destul de redus, din care enumerăm: *Din psihologia poporului român* de D. Drăghicescu, la care Ralea va referi, *Cultura română și politicianismul* (1904), *Personalismul energetic* (1927), ambele de C. Rădulescu-Motru. Ralea a scris mare parte din lucrările despre etnic în anii '30, așadar într-o perioadă lipsită de investigații concrete sau demersuri teoretice notabile în problematica etnicului românesc. În schimb, publicistica și opinia publică autohtonă manifestau atenție pentru acest domeniu văzut cu precădere sub aspect estetic și literar, discuția purtându-se în jurul ideii de specific național. Cel puțin două atitudini s-au impus: scepticismul privind valoarea creații-

---

362 Idem, *Scrieri*, vol. VII, București, Editura Minerva, 1989, p. 120.

363 Traian Herseni, *Cultura psihologică românească*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1980, p. 244–245.

lor românești și supraevaluarea valorii producțiilor autohtone. Asemenea poziții l-au determinat pe eseistul ieșean să intervină în controversele timpului, prezentându-și propria opinie afirmată în numele direcției culturale promovată de programul revistei „Viața Românească" și de directorii acesteia C. Stere și G. Ibrăileanu. Spre deosebire de viziunea poporanistă a acestora, Ralea examinează particularitățile etnice sub specia psihologiei etnice. S-a afirmat că Ralea ar fi preluat de la Ibrăileanu ideile despre poporanism în activitatea socială și politică iar în literatură nu ar fi depășit nivelul vechii teorii a specificului național[364]. El s-a înscris într-o continuitate a unei direcții culturale, marcând, cu preferință, poziția maestrului, dar nu a preluat-o epigonic. Față de Ibrăileanu, care a abordat spiritul național prin reflexul etnicului în literatură, Ralea a ambiționat o descriere a psihologiei poporului român. La autorul *Spiritului critic în cultura română* sufletul național constituie un element al modului de a explica modernizarea culturii și civilizației românești, pe când la Ralea psihologia etnică exprimă evoluția etnicului românesc, iar analizele sale etnice se efectuează din perspectiva unei științe, cea psihologică. De altfel, Ralea are afinități cu privire la etnic mai multe cu sociologul D. Drăghicescu decât cu Ibrăileanu.

Înainte de a discuta concepția lui Ralea despre psihologia etnică subliniem pe scurt coordonatele teoretice în problematica etnicului. Investigarea acesteia are ca premisă teza lui Ralea despre influența socialului asupra psihicului: „individul suportă conștient și fără voia lui caracterul colectivității din care face parte. Facultățile sale mentale se modelează după influențe, care se exercită de la exterior la interior, care transformă pasta prealabilă a simțurilor sale în materie socială. Individul e muiat în societate ca într-o baie. Aceasta îl înconjură din toate părțile și în toate momentele. După cum nu poate scăpa de legile

---

364 Florin Mihăilescu, *Critica literară în opera lui M. Ralea*, „Viața Românească", 1996, nr. 3–4, p. 83.

gravitației, tot așa nu poate evita influența fatală a societății"[365]. Cum etnicitatea se manifestă în interacțiunea dintre grupuri etnice este de netăgăduit impactul etnicului cu socialul. De aici rezultă că psihologia etnică este strâns asociată societății. Există particularități care o deosebesc de alte tipuri de psihic, adică societatea însăși este călăuzită de etnic, de psihologia acestuia.

Gânditorul își pune în mod firesc o problemă: în ce măsură este posibilă evaluarea sufletului unui popor? Chestiunea este una de observație cotidiană, afirmă Ralea. La un prim contact cu un individ se poate ușor observa particularitatea sa etnică în comportamentul său: „deosebirea de specificitatea sufletească e evidentă chiar pentru bunul simț"[366]. Cu toate acestea, față de psihologia etnică s-a exprimat rezistență din partea oamenilor de știință, cu deosebire în urma eșecurilor suferite de studii antropologice de la începutul secolului al XX-lea în investigarea popoarelor prin noțiunea de rasă. Semnificativ, Ralea apreciază că psihologia popoarelor este îndrituită să analizeze domenii în care antropologia nu a izbutit. Se înțelege, el discută despre starea antropologiei din deceniul trei, văzută prin prisma a ceea ce cunoștea atunci despre această știință, concepută de fapt ca o cunoaștere a raselor. Din această optică era îndreptățit să considere psihologia etnică oportună în studiul unui popor.

Sufletul unui neam poate fi intuit în activități concrete cum sunt diplomația, negoțul, politica, așadar el este descoperit în raporturile dintre grupurile etnice, fapt de la sine înțeles. Cum poate fi cercetat sufletul unui popor? Răspunsul, după Ralea, este dificil mai ales în ce privește găsirea unei baze științifice a analizei etnicului. Iată de ce gânditorul român exprimă îndoiala caracteristică omului de știință cu privire la cunoașterea proceselor și fenomenelor psihice etnice. El nu discută acest aspect ca cerință a investigației empirice a problematicii etnice, nefiind, de altfel, preocupat de un asemenea demers. În acest sens, face o precizare importantă: „psihologia modernă a po-

[365] M. Ralea, *Scrieri*, vol. VI, București, ed. cit., p. 113–114.
[366] Idem, *Scrieri*, vol. VII, p. 129.

poarelor e altceva decât ceea ce înțelegea Wundt prin «Völkerpsychologie» care nu era alceva decât o psihologie socială nediferențiată pe națiuni"[367]. Delimitarea de unul dintre întemeietorii psihologiei popoarelor marchează atenția lui Ralea pentru psihologia diferențială. Pornind de la ideea că sufletul nu este o structură omogenă, Ralea consideră individul ca expresie a unei tipologii, pentru că „fiecare om e o individualitate unică"[368]. Unicitatea persoanei nu împiedică o comunicare între oameni sau manifestarea unor afinități, asemănări sau puncte comune. Bazat pe concepția sa generală, care este una evoluționistă, Ralea deceleează psihologia etnică într-un context (social, istoric, cultural, spiritual etc.) văzută însă nu ca reflex al comportamentului individual, ci al unuia colectiv, de grup. Un popor este o formă de comunitate umană, iar psihologia sa reflectă concepții și comportamente ale acestui grup. Din scrierile sale nu reiese cu claritate cum gândește raportul dintre grup și suflet, deși afirmă caracterul determinabil al sufletului etnic.

Pe drumul deschis de filosofia germană, în special de ideile despre cultură ale lui W. Dilthey, E. Spranger și O. Spengler, Ralea concepe studiul etnicului prin comparație și în relație cu structurile sufletești individuale. Spiritul unui popor este analizat după aceleași cerințe ca și sufletul unui individ: „Dacă sufletul indivizilor e așa de ireductibil deosebit, sufletul popoarelor nu poate fi identic în spațiu și timp. Caracterul unui popor poate fi determinat după aceleași legi și procedee ca și caracterul unui singur individ. El se degajă tot așa de evident ca și acesta"[369]. Psihicul etnic este singular. Fără să dea explicații privind procesele prin care un grup ajunge să aibă o conștiință proprie legată de exprimarea identității apartenenței sale, Ralea subliniază, în termenii anilor '30, o idee cu implicații serioase în cunoașterea psihologiei etnice. Noțiunea de suflet este destul de ambiguă însă suficient argumentată de autor tocmai în scopul

---

[367] Idem, p. 124.
[368] *Ibidem*.
[369] *Ibidem*.

utilizării ei cu efecte mult mai clare decât conceptul de rasă. Trebuie să amintim efortul său de a polemiza cu direcții ale studiului fenomenelor psihice inadecvate științific. La fel ca și alte teme, și aceasta reprezintă pentrtu exeget prilejul de a combate poziții teoretice și metodologice potrivit noilor câștiguri ideatice în domeniu.

Ralea concepe etnicul ca realitate aparținând unor indivizi ce au în comun o psihologie asemănătoare. În același registru al raportului dintre social și individual, el afirmă: „ceea ce e colectiv e făcut individual. Dacă stilurile individuale n-ar avea nimic comun între ele, stilul colectiv nu s-ar putea constitui“[370]. În același chip apare problema stilului și în etnic. Un grup etnic are o individualitate determinată de relațiile dintre membrii care-l alcătuiesc. De aceea, etnicul este în același timp special (față de omenire) și general omenesc (față de individ). Diferența între popoare se bazează pe trăsături inconfundabile în plan psihic, regăsite în stilul sau specific național. Referindu-se, de pildă, la Germania și Franța, el scrie: „Gândirea germană e universalistă, ea percepe întâi totul și pe urmă părțile. Specificul mentalității franceze e tocmai contrar: se percep întâi părțile și pe urmă totul“[371]. Psihologia etnică rezultă și din structurarea particularităților etnice într-un stil.

Ralea a fost interesat, prioritar, în demersul său de psihologie etnică de a oferi răspuns unor chestiuni ridicate de disputele pe tema naționalului. Dacă în abordarea altor teme face referire la lucrări și autori europeni, uneori din abundență, în analiza fenomenului etnic, deși au existat în epocă numeroase scrieri de psihologie a popoarelor, cu precădere în spațiul francez și german, nu procedează la fel. Aceasta arată că pe eseistul nostru nu-l interesa atât demonstrația teoretică a problemei etnice, cât clarificarea unor aspecte despre psihicul românesc. Solicitat de imperative ale realităților naționale, el s-a implicat într-o dezbatere ai căror termeni erau indeciși și, prin urmare, generatori de varii interpretări.

---

370 *Ibidem*.

371 Idem , vol. III, p. 39.

Afirmam mai sus că Ralea a renunțat la punctul de vedere antropologic din rațiunea lipsei de rigoare a conceptului de rasă, mult uzitat în acea perioadă, și s-a aplecat asupra psihologiei, apreciată ca fiind adecvată cercetării comportamentelor etnice, opțiune nu lipsită de asperități. Pentru că și aici se operează cu noțiunea de suflet, destul de vagă, Ralea o preia ca atare fără o analiză critică și fără a-i delimita conținutul în funcție de realitățile studiate. Aceasta ne determină să susținem interesul său numai pentru decelarea unor realități românești, care-i impuneau exprimarea unei atitudini dublată de explicarea a ceea ce se petrecea în spațiul românesc. Din această perspectivă, Ralea poate fi considerat primul analist român care discută etnicul prin grila psihologică. Înaintea sa, C. Rădulescu-Motru a expus, într-o manieră descriptivă, calitățile și defectele românului.

Ilustrativ, în modul de analiză de către Ralea a proceselor etnice, este examinarea poporanismului cu argumente de proveniență psihologică. El s-a integrat în această direcție a spiritualității autohtone. Poporanismul a pledat pentru naționalizarea literaturii, cultura românească având nevoie de specificitate. Din a doua jumătate a secolului al XIX-lea s-a declanșat o amplă dezbatere cu privire la caracterul național al culturii noastre în contextul influențelor puternice venite din Occident, cu deosebire aduse de numeroși români ce s-au format în culturile de acolo. Întrebarea care s-a pus a fost ce este sau ce trebuie să fie românesc în creația culturală autohtonă. Poporanismul a militat pentru necesitatea adecvării creației la particularitățile etnice. Ibrăileanu aprecia că situația românilor a determinat „o nuanță specifică a sufletului românesc", iar o literatură autentică reflectă realitățile naționale. În același registru, C. Stere a subliniat „caracterul vieții naționale ca o condiție indispensabilă pentru viața sufletească a omului"[372]. Ralea, pe urmele celor doi corifei ai revistei „Viața Românească", a căutat să dea un

---

[372] C. Stere, *Social-democratism sau poporanism*?, „Viața Românească", nr. 10, p. 178.

conținut științific mai larg poporanismului ca doctrină despre specificul național.

Ralea aduce în discuție statutul psihologiei ca știință despre psihicul uman, concretizată în comportamente și atitudini etnice, delimitând, de pildă, obiectul de investigație a etnicului prin metode și concepte psihologice. Într-adevăr, el dezbate pentru prima oară în cultura noastră impactul psihologiei cu realitatea etnică. În sprijinul acestei teze stă ideea raliană cu privire la conținutul psihologiei etnice, care este „un tip mijlociu de aptitudini și funcțiuni", asemănător omului mediu al lui Quetelet. Pentru că, scrie Ralea, „psihologia popoarelor nu se poate face plecând de la sufletul fiecărui individ în parte". Studiul psihologiei etnice reprezintă cunoașterea unor tipuri caracteristice pentru un popor. Comportamentul fiecărui individ dintr-un grup etnic nu este un indicator al expresiei sale psihologice. Ideea este de reținut, cu toate că formularea ei nu este scutită de imprecizii. Virtuțile ei decurg din afirmarea necesității cunoașterii cazurilor reprezentative și semnificative dintr-un colectiv etnic. Psihologia etnică oferă imaginea unicității spiritului unei comunități și nu a oricărui individ separat. Exprimată în anul 1927, asertiunea raliană generează o serie de conotații, care, dacă ar fi fost evaluate și dezvoltate de mișcarea științifică românească s-ar fi conturat o viziune foarte interesantă despre personalitatea etnică. Departe de orice grandomanie, rămânând în termenii lui Ralea, trebuie să consemnăm că și în acest domeniu au fost presărate nenumărate idei, unele foarte productive, fără ca ele să fie duse mai departe într-un cadru, cel mai propice fiind cel al școlilor științifice. Din păcate, aidoma multor gânditori români, nici Ralea nu a fost continuat de emuli de ai săi.

Revenind la ideea tipurilor etnice nu putem trece peste faptul că R. Linton a construit conceptul de personalitate de bază a unui popor, care cuprinde unele din elementele semnalate de exegetul român[373].

---

[373] R. Linton, *Fundamentul cultural al personalității*, București, Editura științifică, 1968.

La Ralea psihologia etnică nu derivă din analiza empirică a unor etnii, ci din decelarea tipurilor reprezentative, așa cum sunt ilustrate de creația culturală: „Psihologia etnică se face studiind producțiile culturale ale unui popor, în care sufletul său s-a exprimat obiectiv, s-a condensat ca o esență abstractă“[374]. Cu această formulare atingem punctul nodal al concepției lui Ralea despre psihologia etnică. În viziunea sa spiritul național trebuie cunoscut în profunzimea lui, din descrierea componentelor sale așa cum apar în creațiile culturale. Se cuvine să delimităm două paliere ale analizei raliene: cel al realității psihice etnice și cel al modalității de cunoaștere a psihologiei etnice. În primul caz, psihicul etnic apare ca marcă a ființării unui grup etnic. Prin felul de a fi psihologic, un popor se manifestă în concretețea sa. Cum? După Ralea, exprimarea etnicității se face prin operele culturale ale unui popor. Așadar, etnicul capătă forme de expresie prin creație. Este știut, de la Aristotel, că literatura, recte poezia, exprimă tipuri. În această concepție despre tipurile mijlocii de atitudine și funcții, Ralea concede afirmarea psihologiei etnice prin cultură. Rezultă că psihologia etnică în viziunea lui Ralea este una beletristică, adică dedusă din imaginea propusă de creator, ea fiind, de fapt, o psihologie culturală.

Ralea nu este interesat de ființa etnică reală, empiric descrisă, așa cum transpare din comportamentul unui individ. Reacțiile, atitudinile, sentimentele insului nu sunt, după el, relevante în conturarea profilului psihologic al unei etnii. De aceea, calea de cunoaștere a etnicului nu este investigația empirică. Știința psihologiei cu toate cerințele ei teoretice și metodologice pare a nu-l fi interesat pe autorul *Fenomenului românesc*. Ralea este un psiholog, însă unul preocupat de valențele filosofice ale psihicului uman și nu de evoluția unei discipline științifice axate pe un domeniu cu rigoare precizat cum este și cel etnic. În examinarea proceselor etnice gânditorul urmărește cunoașterea

---

[374] M. Ralea, *Scrieri*, vol. VII, p. 132.

esenței abstracte a tipului de psihologie etnică. El trebuie judecat în contextul real al epocii sale când nu se impunea cercetarea empirică a etnicului. Sfidările despre etnic veneau, mai ales, dinspre creația literară marcată de nevoia clarificării obiectului ei. Așa se explică multele dispute, continuate până azi, despre caracterul național al creațiilor literare și artistice produse în spațiul românesc.

Am prezentat idei ale lui M. Ralea despre psihologia etnică, reliefând acele contribuții la analiza unor teme deosebit de complexe, cu implicații din toate unghiurile de abordare a umanului. Gândurile lui Ralea despre etnic sunt și astăzi un ferment al cunoașterii științifice a poporului român, rămânând specialiștilor misiunea de a le aprofunda cu metodele și conceptele actuale ale etnopsihologiei și ale etnosociologiei.

VIZIUNEA CULTUROLOGICĂ A LUI MIHAI RALEA DESPRE NAȚIUNE

Cultura română modernă și-a pus chestiunea specificului de-a lungul evoluției ei. Pentru că civilizația occidentală devenise un model pentru elita autohtonă, în arealul românesc s-a conștientizat nevoia examinării originilor și particularităților locale. Asociată cu dezvoltarea capitalistă modernă, înfăptuirea idealului național a parcurs un drum marcat de preocuparea pentru analiza fenomenului românesc. O dată desăvârșit actul constituirii statului național unitar în anul 1918, pentru intelectualul român oportună rămâne clarificarea problemelor legate de noua împrejurare în care se afla poporul român, privind formarea unei mentalități specifice.

Mihai Ralea s-a remarcat ca unul dintre exegeții importanți ai proceselor naționale întâmplate în perioada de după primul război mondial.

Gânditorul român debutează în plin război, își termină studiile la finele războiului, frecventează universități franceze, susține doctoratul în Franța, călătorește în Europa, imediat după încheierea conflagrației mondiale, răstimp în care comunică permanent cu G. Ibrăileanu. Acesta, încurajat de talentul tânărului său emul, îl solicită să scrie pentru revista „Viața Românească". Printre primele corespondențe trimise de Ralea la Iași sunt *Scrisori din Paris*, urmate de *Scrisori din Germania,* din care se degajă interesul său pentru cunoașterea și investigarea trăsăturilor etnice ale popoarelor.

Ralea a traversat la începutul carierei sale două lumi, o va traversa și pe a treia în care va fi nevoit să se supună principiului adaptabilității și al compromisului, teoretizat de el însuși, în anul 1927, în studiul *Fenomenul românesc*. A parcurs precipitat timpul său, a trăit epoci, care, cu cuvintele lui, erau vremuri de lămurire, de autodefinire și autointerpretare. Spirit rațional de sorginte carteziană, Ralea a exprimat în opera sa lumea prin care a trecut, în idei și teze memorabile presărate într-o mulțime de articole de ziar sau de revistă, și mai puțin în scrieri de anvergură.

El rămâne unul dintre cei mai avizați cunoscători ai curentelor filosofice, sociologice, psihologice, estetice ale timpului său. Demersul său pentru studiul etnicului românesc are la bază idei din spațiul european și concepții românești. Filosoful și psihologul român a dezvoltat o teorie a spiritului național continuând, în acest fel, o orientare bine definită în cultura noastră modernă. Spiritul național constituie dintotdeauna o temă perenă a gândirii românești, ea căpătând însă expresie diferită de la o epocă la alta. Semnificativ, o bună parte a studiilor a pornit de la investigarea dimensiunilor etnice ale literaturii sau de la desprinderea laturilor naționale ale actului de creație. Analiza etnicului românesc nu a beneficiat însă de instrumente de investigație concretă, fie psihologice, fie sociologice. Fiecare gânditor a propus câte o formulă de descriere a realității etnice autohtone: „specific național" (Ibrăileanu), „spiritualitate românească" (Mircea Vulcănescu), „spirit românesc" (Nae Ionescu), „românismul" (C. Rădulescu-Motru), „fenomenul românesc" (Ralea), „ortodoxie" (N. Crainic).

Ralea a motivat interesul său pentru problematica etnică prin actul de naționalizare a culturii române, pe aceeași idee formulată de M. Kogălniceanu, T. Maiorescu, G. Ibrăileanu. De altfel, Ralea a fost influențat de Ibrăileanu și C. Stere, un literat și un jurist, ambii preocupați de laturile sociologice ale realului. Avem de-a face, caz rar, cu un autor care urmează echilibrat două personalități, extrăgând din concepția fiecăreia ceea ce este semnificativ pentru opera sa. Într-o anumită ipostază,

Ralea este o sinteză a celor doi corifei ai revistei „Viața Românească", oferind, astfel, un mod de a gândi realitatea românească. Însă el nu este un epigon. Sinteza de care vorbeam se exprimă în capacitatea de a îmbina estetismul colorat de sociologie al lui Ibrăileanu, cu revoluționarismul lui Stere. Spre deosebire de aceștia, Ralea accentuează elementul psihologic și culturologic.

Perioada cea mai bogată în analize etnice este deceniul trei, când Ralea publică, mai ales în revista „Viața Românească", o mare parte din contribuțiile lui. În deceniul patru, publicistica sa va fi pregnant politică. Funcția de director al oficiosului P.N.Ț. „Dreptatea" l-a absorbit prea mult pentru a putea să mai stăruie timp mai îndelungat pe o temă. Etnicul este abordat sub aspect social și politic în această perioadă. După al doilea război mondial nu revine la problematica etnicului (nici nu se putea, oficial, dată fiind dictatura viziunii marxist-staliniste). Reia, succint, într-un articol comemorativ despre Ibrăileanu, ideea sa despre naționalism conceput ca o judecată de realitate și comentează favorabil, probă de curaj!, spre deosebire de alți critici din obsedantul deceniu, ideile lui Ibrăileanu despre național.

Polemicile le-a purtat, nu o dată, din unghiul de percepere a etnicului românesc. Cu gândirismul a avut controverse pe tema religiozității poporului român, pe care Ralea o nega, considerând, dimpotrivă, că românii sunt, în genere, necredincioși. Cu trăiriștii dialoga despre tendințele iraționaliste, argumentând, cu exemple de psihologie națională, contrariul celor susținute de aceștia. În același registru a discutat cu misticii, dovedind că, pentru un popor tânăr cum este cel român, misticismul este inoportun. Cu „noua generație" a abordat chestiunea spiritualității noastre tot din perspectivă etnică, atrăgând atenția asupra necesității civilizării națiunii române la nivelul națiunilor occidentale. Marxiștilor. teoreticieni ai internaționalismului, Ralea le replica, apelând la argumente etnice, prin sublinierea rolului esențial al psihicului în determinismul social. Cât privește pe moderniști, în care s-ar integra el însuși, Ralea analizează erorile

unora dintre ei provocate de exagerarea funcției proceselor de modernizare în afirmarea naționalului.

În toate aceste polemici și distanțări, el a căutat să rămână în limitele adevărului, să nu denatureze ideile dintr-un domeniu atât de complex, generator de emoții, sentimente și, mai puțin, dominat de rațiune. De aici pledoaria pentru raționalism, încredere în om, frumos și bine. Repudierea iraționalismului, misticismului, exaltării naționaliste are ca scop formarea unei conduite naționale moderne. Ralea a dispus de talentul, rar întâlnit, de a sesiza latura generală și aspectele particulare ale realului[375].

Urmărit de ideea unei noi conștiințe, născută din o nouă construcție culturală, aidoma lui Maiorescu și Iorga, Ralea a adoptat o poziție critică, uneori destul de intransigentă, față de valorile naționale. El a continuat programul revistei „Viața Românească" de impunere a valorilor naționale. Sentimentul începutului, senzația de juvenilism, imaturitatea („Suntem un popor tânăr", clama adesea Ralea.), critica sunt percepute în ideea transformării societății românești, a clădirii unui alt cadru social după realizarea unității naționale[376].

Ralea a susținut consecvent necesitatea criticii: „Trebuie mai ales critică și iar critică. Aceasta e cerința românească cea mai urgentă", exigență formulată parcă de Maiorescu. Critica este concepută ca mod de a edifica societatea modernă într-un mediu național, iar ea vizează tot ce este discordant cu viața modernă. În acest sens, vitupirează încercările de a introduce forme ale unor concepții anacronice în România.

---

[375] D. D. Roșca a subliniat „această neobișnuit de suplă facultate de sesizare a ideilor generale", asociată cu darul „de a prinde diferențele, de a oglindi și latura particulară, de a sesiza nuanțele". (D. D. Roșca, *Atitudini*, Editura Didactică și Pedagogică, 1995, p. 159).

[376] Ralea a avut conștiința că este lider al generației lui „Și cum sper că curentul nostru va prinde rădăcini puternice, mă muncesc prin propagandă să câștig elementele distinse din generația mea la sistemul de gândire din care fac parte". (cf. *Scrisori către Ibrăileanu*, vol. II, Editura Minerva, 1971, p. 286).

În altă parte, se arată un demn continuator al lui Maiorescu: „Avem astăzi instituții constituționale, dar numai formal, avem tehnică, comerț, industrie. Dar tuturor le lipsește un substrat adânc, rădăcini împlântate profund. Occidentalismul e instabil la noi, se dizolvă iute, e efemer în orice, fiindcă îi lipsește postamentul" (*Fenomenul românesc*). El pledează pentru un „neojunimism" cu scopul susținerii spiritului critic, al selecției valorilor și al înlăturării mediocrităților.

1. Conceptul de etnic

Înțelegerea etnicului de către Ralea origineazā în gândirea sa asupra lumii. Aserțiunile lui despre național nu sunt simple speculații fortuite, ci sunt rodul unor interpretări filosofice, psihologice și sociologice. Concepția lui își are sorgintea în evoluționism, însă unul adaptabil la realități.

Principiul metodologic al demersului ralian în studiul etnicului îl reprezintă ideea preeminenței grupului față de individ. Societatea modelează individul, acesta fiind, implacabil, influențat de mediul social. Ralea analizează etnicul în cadrul grupului, iar specificul național este expresia modului în care fiecare grup național acționează asupra membrilor săi prin valori, datini, obiceiuri. Umanitatea este diversă, inegală și neomogenă, indiferent de spațiul în care ființează. În consecință, între grupurile umane, constituite sub forma popoarelor, sunt diferențe remarcabile: „Sociologia de azi se reduce la un catalog al popoarelor. Se cere doar întruna o clasificare a lor. O clasificare de lucruri identice ar fi însă o absurditate. Greutatea cea mai mare reiese însă tocmai din diversitatea caracterelor individuale. Și e natural, deci, ca membrii fiecăruia din aceste grupuri să difere echivalent" (*Sociologie, socialism și caracter specific național*).

Analiza raportului dintre grup și etnic se înscrie în viziunea sa despre relația dintre natural și cultural. De-a lungul timpului s-au creat straturi de cultură în sufletul, în psihicul fiecărui popor. Explicația sentimentelor naționale o găsim în specificitatea

ființei umane de a înmagazina un fond de cultură moștenit. În același timp, societatea „creează un fond comun care se trece printr-un fel de ereditate socială, pe deasupra celei individuale și la care fiecare generație e silită să se adapteze din nou"[377].

Ideile lui Ralea despre dependența etnicului de grup pot fi apreciate ca depășite de orientările actuale din antropologie, care accentuează primordialitatea individului față de colectivitatea etnică. Trebuie să observăm că studii foarte serioase dovedesc existența sentimentului de apartenență a insului la un grup. Individul încă de la naștere este obligat să facă față unor complicate și imprevizibile situații sociale, umane, fizice, biologice etc. Din această cauză se naște trebuința orientării în spațiul și timpul social și istoric. Or, orientare înseamnă alegere, selecție, opțiune, în funcție de un dat primordial, care este cel oferit de apartenența la comunitatea de origine. Omul se naște cu un model de cunoaștere, interpretare și acțiune. Nu insistăm asupra acestei teme, vrem doar să remarcăm că știința a demonstrat temeiul genetic al atitudinilor și simțămintelor naționale. Recunoașterea prin rudenie este un factor esențial în determinarea orientării spre indivizi de aceeași rudenie. Conduitele de dragoste și loialitate față de comunitatea națională se produc genetic în cadrul proceselor de socializare. În fiecare individ există capacitatea de a fi altruist și, ca atare, omul distinge între ceea ce este înrudit cu el și ceea ce nu este înrudit[378]. Altruismul se manifestă cu deosebire în spațiul relațiilor de înrudire. Naționalitatea exprimă originarul, primordialul, îmbogățite de transformările sociale și culturale.

Trecerea de la familie la clan și trib, de aici la popor, naționalitate și națiune înfățișează traseul parcurs de grupurile umane bazate pe primordialitatea originii și apartenenței, aceasta din urmă fiind argumentul hotărâtor în apărarea dreptului la auto-

---

[377] M. Ralea, *Explicarea omului*, în *Scrieri*, vol. I, ediție, studiu introductiv de N. Tertulian, Editura Minerva, 1972, p. 102.

[378] Gary Johnson, *Kin Selection, Socialisation and Patriotism: An Integration Theory*, „Politics and Life Sciences", vol. 4, nr. 2, 1986, p. 127–140.

nomie și independență. În lipsa altor mijloace, orice comunitate bazată pe unitatea de origine și pe profunzimile acestei origini, poate câștiga bătălia în afirmarea ei ca entitate de sine stătătoare.

Așadar, etnicul există în cadrul unor raporturi dintre grupuri, așa cum dovedesc investigațiile genetice. Ralea a intuit ideea apartenenței individului la grupul etnic. Dar, deși a susținut prioritatea societății față de individ, el concepe studiul psihologiei etnice în aceeași manieră ca psihologia individului. Așa cum sufletul unui ins este singular, la fel sufletul unui popor se definește prin unicitate: „Caracterul unui popor poate fi determinat după aceleași legi și procedee ca și caracterul unui singur individ" (*Fenomenul românesc*)[379].

Ralea sugerează schimbarea modalității de analiză a proceselor etnice, apreciind că psihologia este îndrituită să cerceteze domenii în care antropologia a eșuat datorită utilizării noțiunii de rasă. Un popor este o comunitate umană, iar psihologia sa reflectă concepții și comportamente ale acestui grup, evaluate și percepute ca atare. În schimb, rasa s-a dovedit inadecvată în studiul etnicului: „Dar ceea ce n-a putut face antropologia, poate astăzi să facă perfect psihologia popoarelor" (*Fenomenul românesc*).

Spre deosebire de alți analiști, de pildă N. Crainic, Ralea concepe sufletul național ca particular, individual și ireductibil: „Acest suflet se poate defini foarte bine prin toate manifestările actuale ale vieții culturale naționale" (*Filosofia culturii cu aplicații românești*). Amintim că N. Crainic a văzut sufletul național ca intrinsec alcătuirii națiunii, fiind o constantă ce-i dă continuitate și unitate. Ralea descrie ideea lui Crainic ca fiind substanțialistă.

Pentru a deveni națiune orice popor trebuie să fie conștient de existența trăsăturilor, de fapt, a diferențelor lui de alte popoare. Ralea introduce în analiză conceptul de stil de viață al unui popor, peremptoriu în descrierea psihologiei etnice: „Nu toate

---

379 Citatele care au ca sursă titlurile din paranteză sunt din Mihai Ralea, *Fenomenul românesc*, antologie de Constantin Schifirneț, București, Editura Albatros, 1997.

societățile au conștiința specificității lor sufletești. Sunt societăți amorfe, societăți haotice, societăți impersonale care nu-și pot manifesta un fel propriu de a concepe viața, o atitudine originală în fața fenomenelor lumii. Așadar, nu orice popor are un stil de viață personală" (*C. Rădulescu-Motru, filosof al culturii*).

2. Naționalismul

Ralea este unul din autorii români de referință în analiza și interpretarea naționalismului. De pe poziții deja menționate, exegetul disecă fenomenul naționalist punându-i în relief conținutul, caracteristicile, formele de manifestare, excesele. Din scrierile sale se desprinde o concepție structurată coerent despre naționalism. Am spune că viziunea lui Ralea despre naționalism este departe cea mai interesantă și plină de idei. El este teoreticianul român cu o gândire clar exprimată în temeiul unei doctrine. În acest domeniu, el este într-adevăr un continuator al lui Ibrăileanu și Stere, și dezvoltă ideologia poporanistă. Ralea conferă osatură filosofică poporanismului, asociată cu cea estetică și sociologică. În acest fel, directorul „Vieții Românești" dă o dimensiune europeană doctrinei poporaniste.

Ce este naționalismul?: „o stare de fapt, nu o virtute. N-am auzit ca cineva să se laude vreodată că are doi ochi, că are părul negru ori că e înalt de un metru optzeci" (*Profesioniștii naționalismului*). Naționalismul este un dat biologic. Te naști naționalist pentru că este în firea omului să se identifice cu ceilalți și să aibă sentimentul apartenenței la un grup: „Cu toții suntem, trebuie să fim naționaliști, după cum respirăm ori dormim", scrie Ralea. Prin urmare, nu este nevoie de o argumentare fastidioasă de a dovedi oportunitatea naționalismului. Fenomen și proces modern, naționalismul se constituie ca o trăsătură indelebilă oricărui om integrat într-un grup național. Teza aceasta derivă firesc din concepția generală a lui Ralea privind prioritatea societății față de individ văzută însă flexibil și nu dogmatic, insul putând interveni în această relație.

Ralea face o distincție interesantă ce poate fi subiect de controversă științifică, dar, mai ales, ideologică. El apreciază că afirmarea apartenenței la o etnie este o judecată de realitate și nimic mai mult. Această realitate este generată însă de un context, de un mediu, evident cel prezent.

Ralea distinge între două moduri de a fi ale națiunii: „Națiunea ca realitate, adică aparținerea în mod fatal la o serie de caractere, pe care le constat, fără să le apreciez. Națiunea ca valoare exprimă ideea că tot ce e român e bun" (*Naționalism și țărănism*). Mai mult, națiunile amorțite sunt națiuni ca realitate, națiunile dinamice sunt națiuni valori. Ideea este importantă pentru delimitarea tipurilor de națiune în raport de ritmul de evoluție.

Analistul discută etnicul, nu în sine, ci în legătură cu dezvoltarea. O națiune este judecată prin ceea ce face, produce direct. De aceea, trecutul nu are nici o relevanță: „Definiția fenomenului românesc specific nu stă la noi în trecut. N-o putem găsi pe calea tradiționalismului. Suntem cu toții de acord că n-am trăit încă momentul național culminant, că trecutul nostru e impur și înstrăinat și că așteptăm realizarea noastră sufletească integrală de la viitor. Românismul, adică ceea ce e particular, unic românesc, nu e făcut, nu e închegat încă, ci, cu o formulă bergsoniană, e pe cale de a se face. E încă în acea devenire care se dibuiește, se caută pe sine". Filosoful nostru se întâlnește aici cu filosofi europeni, menționăm, de pildă, pe Nietzsche care a avut aceleași idei despre etnicul german. Se poate observa un anumit reducționism al polemistului, adică identificarea unuia dintre elementele de bază ale etnicului — trecutul — cu imaginea dată trecutului de către orientarea tradiționalistă. Este încă un argument că trăsătura polemică a unei bune părți din publicistica lui Ralea pe teme etnice își pune profund pecetea pe ideile sale. Concepția lui Ralea, inclusiv cea despre etnic, trebuie judecată prin prisma controverselor, deseori aprige. Savantul, care orice s-ar spune, a fost Ralea, nu a avut timp pentru o lucrare laborioasă, detașată de pasiunile polemice. Aceasta a făcut ca analistul să apese prea mult pe o idee, exemplară de

altfel, în disputa cu oponenții susținători fervenți ai unui trecut stagnant, și să nu ia în seamă că aprecierea naționalismului ca o judecată de realitate înseamnă constatarea apartenenței la istoria unui popor. A lipsit această judecată în trecut? Nu dispunea istoria națională de simboluri istorice, reflex al identității etnice? Ralea nu aduce argumente istorice, etnografice și etnologice pentru susținerea tezei despre irelevanța trecutului în definirea specificului românesc. Judecarea românismului ca o formulă de viitor este o eroare de percepere a psihologiei etnice. Ralea face comparații, unele superficiale, între etnicul românesc și cel al altor națiuni, cu concluzia finală a diferențelor notabile, în defavoarea celui autohton. În discuție sunt criteriile utilizate. Exegetul așază pe același plan existența etnicului, distingerea psihologiei naționale în raport de ritmul de dezvoltare al civilizației moderne într-un cadru național. Românismul, chintesență a sufletului național, a ființat dintotdeauna, cât a existat conștiința apartenenței la poporul român. Unicitatea, originalitatea s-au afirmat, de-a lungul istoriei și, de aceea, el nu este doar un fenomen de viitor.

Ralea se înscrie în direcția modernistă de sorginte durkheimiană. Fără a fi o calchiere după marxism, în multe privințe identic cu modernismul, concepția lui Ralea se interferează cu viziunea marxistă, privind atitudinea față de trecut și tradiție: anularea sau minimalizarea acestora. Or, asumarea trecutului este condiție *sine-qua-non* a procesului de constituire a statelor naționale. Istoria oricărui popor este intrinsecă ființei lui. Însă atitudinea lui Ralea față de trecut este contradictorie. Discutând despre diferențele regionale ale etnicului românesc, el aduce în sprijinul demonstrației dovezi istorice, acceptă impactul trecutului cu psihicul unui popor. El este un modernist care se corectează din timp în timp, când realitățile etnice sunt evidente, și de aici dimensiunea realistă și pragmatică a concepției lui.

Iată, de pildă, în anul 1935 aduce unele nuanțări extrem de prețioase. Este vorba de conferința „Naționalism și țărănism". Politicianul Ralea relevă că în definiția națiunii două elemente sunt preponderente: tradiția și voința de a forma o

națiune. Națiunea are o autonomie proprie față de alte comunități naționale. Dacă în *Fenomenul românesc* (1927), Ralea a examinat succint factorii care conduc la existența etnicului: condiții de trai, mediul geografic, mediul fizic, clima, mediul economic și politic, aceștia fiind modelatori ai profilului psihologic ai unui popor, fără să acorde tradițiilor sau trecutului nici cel mai mic rol, exigențele practicii sociale, mai ales politice, l-au determinat să concedă tradiția ca fundament al națiunii.

Concepția lui este complexă și, prin urmare, dificil de sintetizat printr-o formulă unică. Punctul de vedere pregnant este cel psihologic însă intersectat, chiar și într-un articol de o pagină, cu sociologicul, filosoficul, esteticul. Concepția despre etnic este pluriformă. Ralea studiază psihicul etnic din varii perspective, toate orientate de democratism, modernism și raționalism. Aserțiunile raliene despre național au ca finalitate așezarea acestuia pe valori perene și afirmarea acelorași valori în spațiul etnic. De la o asemenea premisă, se cuvine a fi judecată poziția sa în problematica naționalului. Trecutul este descifrat prin această grilă axiologică fixată în prezent, în realitatea concretă.

Ralea a conceput dezvoltarea popoarelor ca o trecere de la un stadiu la altul, trecere obligatorie pentru orice grup național. Că este așa o demonstrează ideea lui despre națiune ca o invenție a Revoluției Franceze. Națiunea română este investigată din o asemenea perspectivă, cea a timpului de formare: „Noi am început de foarte puțină vreme istoria noastră adevărată. E mai cuminte și mai comod să ne considerăm un popor mai recent, să grupăm toate forțele noastre în prezent și viitor". Trebuie subliniat aici înțelesul politic acordat de Ralea națiunii. Popor recent? În raport de care parametru sau condiție istorică? Ralea folosește inadecvat termenii, mai ales cel de specific, acesta nefiind o consecință a modernizării, ci o dimensiune ineluctabilă a oricărui grup etnic. Cât privește istoria poporului român, nu poate fi redusă numai la o etapă din evoluția lui. Excedat de imprecațiile naționaliste, gânditorul avertizează asupra pericolului de a ne afunda într-un trecut nebulos, fără a gândi în termenii evoluției națiunii române. Dar, unul este trecutul

istoric real din care originează etnicul nostru, și alta este percepera acestuia. Ca atare, asertiunea „Cu atât mai mult cu cât când e vorba de noi, de români, trebuie să constatăm că trecutul e prea puțin al nostru" este o exagerare. Nu există vreun popor care să nu se raporteze la istoria și trecutul său. Printre semnele invocate pentru afirmarea conștiinței specificității unui popor se numără și trecutul. Nu altfel au procedat agenții propulsării conștiinței naționale românești, începând cu Școala Ardeleană, Bălcescu, Kogălniceanu. Ralea se întâlnește în acest punct cu Maiorescu, prin necreditarea istoriei naționale ca factor de generare a etnicului.

Viziunea lui Ralea despre trecut este asociată cu ideea despre tinerețea poporului român, folosind același principiu metodologic — comparația cu țări moderne și civilizate, adică independente de mult timp. Prin prisma aceleiași idei moderniste, Ralea discută psihicul românesc. Acesta s-ar afla în o fază de început a evoluției sale moderne.

Ce înseamnă popor tânăr? Conotațiile sunt multiple. Popor primitiv, nedesăvârșit, neisprăvit, imatur, toate acestea ar exprima starea unei națiuni tinere: „Psihologia noastră nu e complet întocmită, e în devenire, nu e precizată, ci în curs de precizare (*Fenomenul românesc*). „Nu s-a format încă un nucleu central, o tonalitate preponderentă", există un „haos de elemente străine, incomplet digerate". Trebuie spus că în aceste caracterizări se întâlnește cu D. Drăghicescu, care a desenat un profil negativ al românului pe baza argumentului nedesăvârșirii psihologiei sale etnice. Aceeași problemă se pune aici ca și în cazul altor teme raliene: psihicul etnic există așa cum se manifestă la un grup național. Or, psihicul românesc a existat în trecutul istoric, călătorii străini descriindu-l prin modul de viață, prin obiceiuri, tradiții. Reflexia teoretică a psihicului național s-a produs mult mai târziu. Într-adevăr nu dispunem de o psihologie științifică despre etnicul românesc.

Ralea concepe psihologia etnică în evoluție, etnicul nefiind o realitate stagnantă, un dat încremenit. Analiza psihicului etnic ține însă de faza în care se află evoluția unui grup național.

Aceasta nu are cum să impieteze asupra existenței unui psihic, asupra manifestării lui concrete. Ralea are dreptate când afirmă: „Sufletul etnic se preface mereu; nu există un singur și același suflet românesc, după cum nu există un singur suflet teutonic. Continuitatea vieții sufletești nu se poate stabili decât între momente imediat învecinate în timp".

3. Psihologia românului

Opera lui Ralea este plină de caracterizări, judecăți, aserțiuni despre psihicul românesc. De altfel, mare parte dintre analizele sale, indiferent de temă, pornesc de la ceea ce este poporul român. Nu o dată se argumentează o idee prin apelul la profilul psihologic românesc. Exegetul discută psihicul român raportându-l la cel apusean și cel oriental, pentru a-i decela trăsăturile. Astfel, dimensiunea fundamentală a civilizației apusene ar reprezenta-o aptitudinea creatoare datorată, crede autorul, spiritului critic așezat la baza gândirii și acțiunii. Occidentalul este stăpân pe natură, pe care o transformă conform unor scopuri, și, de aceea, are o mare încredere în forțele omului, în voința acestuia de schimbare. Opusă acestui mod de a concepe acțiunea umană este psihologia orientalului caracterizată prin resemnare pasivă.

Spre deosebire de aceste două tipuri de psihologii etnice (evident, autorul simplifică excesiv delimitând cele două zone de civilizație prin notele ce le-ar defini pe fiecare), psihologia românului se individualizează prin adaptabilitate, adică un comportament echidistant între „voluntarismul activist al Apusului și pasivitatea fatalistă a Orientului". Românul are o capacitate specială de a se adapta în orice situație, punând în valoare spiritul său tranzacțional, prezent peste tot în viața socială autohtonă. De aici decurg toate celelalte trăsături. Românul este inteligent, dar nu e prea imaginativ și nici prea abstract: „Inteligența sa este imediată, plină de claritate și mai ales de bun simț". Lipsit de fantezie și naivitate, neîncrezător în bunătatea oamenilor, cu spirit critic foarte dezvoltat, deschis la progres,

are oroare de misticism, cu o înțelegere exactă a realului, percepție iute, mai mult sentimental și emoțional decât pasional, muncește în salturi, nu are viață interioară, nu are „răutate în suflet", acestea sunt trăsăturile semnalate de Ralea la poporul român.

Nu mai insistăm pe alte particularități, cititorul le poate cunoaște din lectura studiului *Fenomenul românesc*. Întrebarea ce se pune este în legătură cu adaptabilitatea. Autorul o descrie doar și nu o definește după regulile logicii formale, nepropunându-și așa ceva, considerând, bănuim, că nu este necesar. Din asertiunile sale rezultă că românul nu ar fi avut altă cale decât adaptarea la condițiile date, ceea ce ar explica „cum a putut să nu-și piardă caracterul național sub atâtea încercări de deznaționalizare. Din toate acestea l-a scăpat aptitudinea sa de adaptare" (*Fenomenul românesc*). Conservarea identității s-a făcut printr-un comportament etnic și național adecvat tuturor condițiilor și evenimentelor la care a fost supus poporul român: „Adaptabilitatea noastră a fost câteodată în momentele cele mai grele aproape echivalentă cu o simulare a morții. Ne-am redus individualitatea și combativitatea la minimum ca să nu irităm inamici prea puternici, ne-am reținut de la orice afirmare de sine ca să ne putem salva viața. De aceea, progresul a întârziat atât. Dar caracterul nostru ne-a salvat. Funcția adaptării e efectul persecuțiilor milenare" (*Ibidem*).

În concepția lui Ralea adaptarea este selectivă și creatoare, opusă imitației. În acest fel se explică rolul ei în conservarea identității naționale.

Considerăm că Ralea discută adaptabilitatea, proces psihic național românesc, ca efect al istoriei noastre specifice. Așa cum am subliniat în *Introducere*, într-adevăr, evoluția istorică autohtonă se caracterizează prin ritm lent al dezvoltării pe mari perioade, dezvoltare precipitată pe faze scurte, spațiul geopolitic al țării în mică măsură disponibil pentru o dezvoltare modernă de tip occidental, presiuni permanente din exterior, practic neexistând, cel puțin în epoca premodernă și modernă, măcar o perioadă scurtă lipsită de ingerințe și influențe. Toate acestea

au contribuit la formarea unei psihologii etnice tipice. Forțele care au acționat în spațiul nostru etnic au fost distrugătoare, dizolvante, iar lor nu li se puteau opune decât mijloace ce țin mai mult de subzistența naturală, biologică.

Teza raliană despre adaptabilitate a trezit reacții în presa vremii, cele mai puternice, dar și cele mai incitante fiind ale tinerilor intelectuali. Ne oprim la unul dintre ei, Petru Comarnescu, care într-un fragment dintr-un studiu mai amplu *Specificul românesc în cultură și artă* examinează conceptul de adaptabilitate. El consideră că românul e „mai curând acomodabil decât adaptabil"[380]. Acomodarea presupune indiferență față de condițiile externe. Ea implică însă mai multă interioritate. Adaptarea, dimpotrivă, nu pretinde interioritate, ci disponibilitate sufletească și ea nu este posibilă la un popor care trăiește atât de mult în trecut și așteaptă în viitor, fiind neîncrezător în prezent. Conservatorismul și reacționarismul clasei țărănești, cu o pondere foarte mare în structura socială a țării și deci proeminentă în desenarea chipului etnic național sunt împotriva adaptabilității.

Comarnescu propune un portret alternativ al poporului român față de cel al lui Ralea. Etnicul românesc se caracterizează, după Comarnescu prin: 1. sentiment aparte al naturii (descripții pline de culoare și mișcare; conservatism); 2. simț al măsurii, al strictului necesar (cumpănire, discreție, cuminţenie, simetrie, tonul potrivit); 3. vioiciune (ritm variat, nuanțe sufletești, expresie spontană a caracterului interior), toate aceste trei note definitorii conduc la trăsătura dominantă: seninătatea (contemplație, așteptare de bine, seriozitate) cu însușirile: armonie, puritate, măsură, dor, gingășie, cuminţenie[381], caracteristici rezultate din analiza creației (literare, artistice, mai ales plastice). Viziunea lui Comarnescu nu contrazice sau, mai corect, nu anulează portretul psihologic al românului făcut de Ralea, ci

[380] Petru Comarnescu, *Specificul românesc în cultură și artă*, „Acțiune și reacțiune", 1930, p. 35.

[381] Idem, p. 38.

îl completează. Sunt două perspective: psihologică și sociologică a lui Ralea și estetică a lui Comarnescu[382].

4. Democrație și naționalism

Ralea se distinge de alți analiști ai fenomenului etnic prin demersul demonstrativ al relației indisociabile dintre naționalism și democrație. Există, în opera lui Ralea, teze de mare valoare teoretică și considerații de adâncime pentru proiecte practice în planul etnicului și al naționalului. Democrat autentic, Ralea a căutat să convingă că între naționalism și democrație nu există nici o contradicție, dimpotrivă, naționalismul real ființează numai într-o democrație. Însăși națiunea, după cum am văzut, ar fi apărut în perioada modernă, o dată cu afirmarea principiilor democratice. Efortul său este concentrat pe apărarea democrației asociată naționalismului tolerant, real, flexibil și concret. Mai mult apreciază că afirmarea ideilor naționale nu este posibilă decât într-un cadru social democratic. Disociindu-se de Iorga, de pildă, care accentua dimensiunea etnică a realității românești, el concepe lumea autohtonă preponderent din punct de vedere social: „Noi credem că o viață românească se va realiza atunci când păturile care o compun vor ajunge la conștiința de sine prin libertate; când raportul dintre ele va fi dominat de reguli de dreptate. Prin social la național — acesta e crezul nostru" (*Misiunea generației noastre*).

Pentru că democrația asigură cadrul de manifestare a libertății și specificului fiecărui grup uman, idealurile naționale își pot găsi rezolvarea în acest cadru: „numai democrația poate fi cu adevărat naționalistă. În dictatură se poate presupune că sentimentul național e impus prin constrângere. Numai acolo unde prin libera adeziune a marii majorități se manifestă dragos-

---

[382] Dumitru Stăniloae consideră ca trăsătură fundamentală a românilor echilibrul „dobândit prin obișnuința unei balansări neîntrerupte între Est și Vest". Teologul român afirmă că etnicul românesc este ambivalent (Dumitru Stăniloae, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român*, Craiova, „Scrisul românesc, 1992, p. 15).

tea de țară, numai acolo se poate vorbi de o autentică conștiință națională" (*Doctrina dreptei*). Este o concepție clară, deosebit de actuală în ce privește afirmarea naționalului în contextul democrației, cu atât mai mult, cu cât nu ar exista un conflict între naționalism și raționalism, dimpotrivă acestea se completează reciproc.

Ralea a combătut strălucit tendințele de negare a efortului de europenizare a țării, în special argumentul invocat de oponenții săi privind particularitățile etnice. Prin urmare, insistă pe specificul național pentru a dovedi că etnicul românesc este și trebuie sincronizat la valorile europene. Între naționalism și europenizare nu există, după Ralea, o contradicție. Conștiința naționalității a apărut la intelectualul român atunci când a trăit un timp în afară, în Apus: „Români ne-am descoperit mai întâi în Franța. Opoziția creează determinările și precizările" (*Precizări*). Prin această idee, Ralea se atașează concepțiilor despre rolul stimulativ al contactelor culturale.

Naționalismul este o atitudine rațională, o conștientizare a diferențelor, identității și particularismelor. Astfel, „mistica distruge complet naționalitatea, care e o formă de individualitate" deoarece suprimă paralelele, individualizările, contopind totul în neant" (*Precizări*).

N. Crainic și Nae Ionescu au susținut că naționalismul este natural și nu juridic, este ontologic „o nouă stare a lumii", cum afirmă Nae Ionescu. Ralea a subliniat nu atât aspectul juridic, deci crearea națiunii pe baza normelor legislative, ci o concepe ca fază în evoluția omenirii. Filosoful român este un apărător tenace al ideii de națiune modernă, la care, crede el, trebuie să aspire românii. Deosebirea lui față de moderniștii de azi ca și de marxiști stă în formularea tezei despre perenitatea dezvoltării naționale dar în context european.

Exagerările naționaliste erau puse de Ralea pe seama, fie a neînțelegerii schimbărilor petrecute în evoluția națiunii, fie a deformării sensurilor acesteia ca formă de comunitate umană specifică dezvoltării moderne. Ralea nu a susținut ideea

dispariției națiunii și, în acest sens, a apreciat că între universalism și naționalitate nu se manifestă o opoziție.

„Naționalismul este o stare de fapt și nu o virtute" (*Profesioniștii naționalismului*). A face din această stare de fapt doar un merit al câtorva este o atitudine nedemocratică, lipsită de un fundament. Ralea remarcă utilizarea naționalismului în vremuri tulburi, devenind obiect de speculație.

Din această perspectivă, gânditorul discută organicitatea naționalismului românesc. Exegetul constată că un sentiment profund național apare pentru unii ca fiind de import — un paradox al vieții noastre sociale: „Naționalismul român nu este fundat pe legi autohtone și el există prin copii nepotrivite din viața altor țări, de preferință însă din viața popoarelor dușmane nouă. Până azi, atâta suntem în materie naționalistă" (*Doctrina dreptei*). Să stăruim asupra acestei aserțiuni. Am observat deja la gânditorul nostru o subevaluare a istoriei noastre naționale. Este acesta un argument pentru a-l considera ca adept al cosmopolitismului? A adopta un asemenea punct de vedere înseamnă a simplifica, în detrimentul adevărului, concepția unui gânditor de talia lui. Ralea nu este un antinațional, dimpotrivă el cere ca naționalismul românesc să fie unul autentic, puternic înrădăcinat în specificul nostru și nu un act de mimare a altor naționalisme.

De altfel, Ralea a fost criticat și atacat, uneori într-un mod suburban[383], pentru că ar fi ipostaziat un universalism omniscient și omnipotent, negând astfel valoarea naționalului. Directorul „Vieții Românești" oferă o viziune realistă despre relația universalism — naționalism: „Universalismul nostru obiectiv și realist presupune o mentalitate pluralistă și descentralizată, recunoaște diferențe calitative și cantitative între fenomene, admite discrepanțe și individualizări. Numai că autonomia fenomenelor ne pare relativă: o strictă interdependență face ca un simplu fir să fie țesut cu tot restul" (*Misiuni pentru viitor*).

---

383 N. Roșu, *Ideile și generația d-lui M. D. Ralea*, „Azi", nr. 5, 1932, p. 443–450.

Ralea a înțeles interdependența dintre națiuni ca factor esențial de progres. Comunicarea de tip european era concepută ca o formă eficientă de afirmare a fiecărei națiuni: „Recunoaștem specificul național ca un fenomen. Dar nu putem face din cultivarea și exaltarea particularităților naționale un scop în sine. Interdependența contemporană va ajunge, desigur, să atenueze stigmatele locale. Regrupări continentale sub o formă sau alta vor urma. Europenismul e, pentru noi, un ferment de civilizare. Prin el s-a realizat tot ce avem. Nimeni nu are dreptul ca, de dragul întreținerii unor moravuri autohtone, mai mult sau mai puțin pitorești, să mențină la infinit imbecilitatea poporului său" (*Misiuni pentru viitor*).

Ralea concepea evoluția etnicului românesc, în perioada modernă, în strânsă legătură cu dezvoltarea europenismului. Naționalul românesc este posibil numai în relație cu Europa. El merge până acolo încât sugerează occidentalizarea noastră, ca singura soluție pentru salvarea etnicului nostru. Trebuie să recunoaștem oportunitatea ideii lui Ralea, astăzi, prin judecata echilibrată despre relația național-universal.

O dovedește și polemica sa cu socialiștii români, susținători ai ideilor internaționaliste, în detrimentul specificului național. El preia argumente din scrierile lui Marx și ale altor autori socialiști (Kautstky, Bauer) de unde rezultă acceptarea națiunii drept o comunitate umană cu un caracter specific, conchizând: „A constata existența specificului național înseamnă a face știință, nu politică", precizare de maximă importanță, deoarece clarifică modul de a gândi al lui Ralea. Interesul său este de a decela elementele caracteristice etnicului, de a-l supune investigației și observației ca pe orice alt fenomen uman și social.

Cui se adresează publicistul cu articolele sale scânteietoare, bine informate și stilistic fermecătoare? Elitei țării, în primul rând, responsabilă de mersul societății românești. Deșteptarea conștiinței agenților principali ai schimbării se realizează prin cunoașterea exactă a stării țării, conștientizarea scopului spre care ei tind în construcția națională. Ralea râvnește la formarea unei clase noi, purtătoare a noilor valori ale europenismului.

El se înscrie, așa cum am precizat, în linia maioresciană, deoa rece cere un acord deplin între formă și fond. Civilizația ro mânească este stadiul atins de societatea autohtonă datorit efortului propriu. A-l considera pe Ralea un universalist de tip cosmopolitist[384] înseamnă a eluda principiile sale de inves- tigație. Gânditorul nu cere import de civilizație, ci construirea uneia naționale, conform unor reguli precise, așa cum s-a pro- cedat în Occident.

Apelul la Europa Apuseană are darul de a stabili un standard la care trebuie să aspire elita. Nu prin evitarea a ceea ce este specific, deci nu prin demolarea a ceea ce este românesc, ci prin adecvarea la realitățile românești. În acest sens, el crede că: „ceea ce lipsește poporului nostru sunt libertatea, șoselele, dreptatea și curățenia străzilor. Ne trebuie câțiva oameni de caracter și câteva mii de «water closete» sistematice" (*Misiunea unei generații*). Aserțiuni ce vin să pledeze pentru o armonie între cultură și civilizație, deosebindu-se de acele poziții ale gene- rației tinere interbelice insensibilă la problemele civilizației, dar preocupată de cultură, însă una mistică, irațională și antimodernă.

Autorul *Fenomenului românesc* gândește realitatea națio- nală prin prisma acțiunii de schimbare a conduitei factorilor ce ar putea produce schimbarea. Pentru aceasta, se impune o nouă etică: „Generația noastră, dacă își simte vreo chemare, va trebui să dea lupta pe terenul etic. Va trebui să combată cu disperare bizantinismul, fanariotismul, șiretenia, pehlivănia, scepticismul trivial și jovialitatea zeflemistă cu care românul nostru trece ușor peste cele mai tragice situații" (*Misiunea unei generații*).

---

[384] De pildă, M. Polihroniade deplângea faptul că Ralea, deși patronează o literatură tradiționalistă, a continuat să militeze pentru o ideologie complet indiferentă față de naționalism, ideologie care în ultimul timp a luat alura democratizant apuseană („Acțiune și reacțiune", 1929, p. 25). O caracterizare mai apropiată de concepția lui Ralea aparține cunoscutului exeget al scrierilor lui, Florin Mihăilescu: „modernismul unui om ca Ralea e mai degrabă orga- nicist și evoluționist decât revoluționar" (Florin Mihăilescu, *Publicistica în opera lui Ralea*, studiu introductiv la M. Ralea, *Scrieri*, vol. 5, București, Editura Minerva, 1984, p. VI.)

*

Mihai Ralea a abordat etnicul cu scopul mărturisit de a oferi o imagine despre psihologia etnică românească, aceasta fiind temeiul pentru edificarea unei culturi naționale. De aceea, el nu este interesat de ființa etnică, empiric descrisă așa cum transpare din comportamentul individual și cel colectiv al unei națiuni. Calea de cunoaștere a etnicului este orientată către studiul culturii, cu deosebire al artei și literaturii unui popor, deoarece specificul național ar fi dat de creația literară.

„Definiția unei națiuni se face prin scriitorii ei", o spune cu claritate exegetul, iar „psihologia etnică se face studiind producțiile culturale ale unui popor, în care sufletul său s-a exprimat obiectiv, s-a condensat ca o esență abstractă" (*Fenomenul românesc*). Ralea a utilizat modalități variate (psihologice, sociologice, filosofice) pentru a reliefa profilul etnicului românesc, necesar în demonstrarea existenței culturii românești. Din această perspectivă, opera sa este un punct de referință în descifrarea liniilor de forță ale creației naționale, cele mai multe dintre ideile sale fiind de o actualitate și o valoare indiscutabile.

IDEEA NAȚIONALĂ ȘI NAȚIONALISMUL DEZROBITOR LA OCTAVIAN GOGA

În cultura română puține sunt personalitățile literare cu o prezență atât de puternică în viața cetății. Octavian Goga reprezintă cazul tipic cum poetul cu o operă de larg și profund răsunet social și estetic a traversat treptele ascensiunii sociale și politice până la cea mai înaltă poziție de demnitar în stat. Tribun și luptător pentru o cauză perenă, idealul național, Goga nu este un doctrinar, autor de teorii sociologice și politice, cum era, de pildă, oponentul său Aurel C. Popovici. Gândirea lui nu a lucrat cu concepte ci cu imagini și cuvinte plăsmuite pe realitatea suferințelor și jertfelor neamului.

Biografia lui stă mărturie, el însuși subliniind semnificația datelor fundamentale ale vieții sale. Soarta l-a hărăzit ca din locul nașterii, Rășinari, „slobod crăiesc sat" să cunoască starea poporului său („găsindu-mă pe coloana vertebrală a românismului"). Originile îi sunt călăuză de-a lungul vieții și ale căror virtuți și norme le considera o permanență a concepțiilor sale și un cod al acțiunii lui. Întrucât satul este, pentru el, realitatea etnică primordială, nutrește convingerea efectului implacabil al mediului de obârșie. „Cred într-un determinism geografic" spunea poetul. Copil fiind, și-a dat seama că satul „e cel mai mare rezervor de energie națională" și din această credință se profilează viziunea sa despre rolul său în afirmarea și realizarea ideii naționale, idee ce domina toate structurile societății românești. Destinul său a fost modelat de acea stare de spirit ce dăinuia puternic în conștiința românească. „M-am născut într-o

vreme când principiul național domina toate fluctuațiile sufletului românesc" se confesa poetul.

În lupta pentru emanciparea națională, Goga a utilizat forța cuvântului scris și a celui vorbit, bine meșteșugit, curajos afirmat și pătrunzător reverberat în conștiința publică. Articolele sale pun în lumină talentul excepțional de pătrundere în cunoașterea realității sociale și umane, în descifrarea tendințelor noi ale spiritului românesc. Activitatea publicistică a lui Goga s-a desfășurat de-a lungul a patru decenii în reviste din întregul areal românesc: „Tribuna", „Luceafărul", „Epoca", „Viața Românească", „Țara noastră". Numai o parte din vasta sa publicistică a fost inclusă în volumele *O seamă de cuvinte* (1908), *Însemnările unui trecător. Crâmpeie din zbuciumările de la noi* (1911), *Strigăte în pustiu. Cuvinte din Ardeal într-o țară neutră* (1915), *Mustul care fierbe* (1927), *Precursori* (1930), *... aceeași luptă* (1930). Publicistica reflectă traseul parcurs de poet precum și modul cum a evoluat concepția sa. Intervențiile în presă i-au servit în ascensiunea politică, pentru că nu o dată Goga a țintit un scop concret anunțat în unul sau mai multe articole.

Goga a fost o prezență remarcabilă în viața publică, marcând cu personalitatea sa o epocă și impunând un stil inconfundabil în literatură dar și în acțiunea politică. Fervent adept al reîntregirii statale în granițele etnice ale românilor, luptător pentru afirmarea ideii naționale, el s-a implicat în momentele esențiale ale procesului de unire a tuturor românilor din anul 1918. În perioada neutralității statului român din anii 1914–1916 a parcurs mii de kilometri prin localități din Regat în scopul convingerii societății românești de a intra în război pentru a se realiza reîntregirea națională. S-a înscris voluntar în armata română ca soldat, participând mai întâi pe frontul din Dobrogea, apoi, mutat la Iași, unde i s-a încredințat, alături de M. Sadoveanu conducerea ziarului „România", organ al Marelui Cartier General. Constantin Prezan i-a comunicat poetului că-l angajează să scrie despre operațiunile de război, convins fiind că doar câteva pagini ale scriitorului pot să suplinească intervenția a

două divizii de militari, o recunoaștere limpede a forței excepționale a verbului lui Goga.

A fost membru al Comitetului Dirigent din Transilvania. După anul 1919 a făcut parte din mai multe guverne, iar în anul 1938, pentru numai 44 de zile, a fost prim-ministru.

1. Scriitorul, factor al dezvoltării naționale

Discutând concepția lui Goga despre național se cuvine a stărui pe semnificația ce a acordat-o scriitorului în susținerea ideii naționale, în actul de modernizare a țării. Pentru el, scriitorul reprezintă elementul avansat al societății, întrunind însușirile necesare deschizătorului de drum în viața socială. Văzut în idealitatea lui, proiectat în lumina strălucitoare a unei ființe morale ireproșabile, scriitorului îi este interzisă orice abdicare de la misiunea lui: „În viața popoarelor luptătoare scriitorii au fost și vor rămânea avangarda care deschide bătaia. Scrisul lui e trâmbița fermecată prin care se propagă aspirațiile unui neam. Ei sunt reprezentanții celor mai avansate credinți și din ținuta lor trebuie să se desprindă idealitatea unui popor. Ei sunt apostoli, nu vameși. Ei predică nu fac târg"[385]. Exigența maximă față de comportamentul scriitorului în cetate a fost determinată de contextele speciale ale societății românești transilvănene, văduvită de existența clasei conducătoare înrădăcinată în solul național.

Goga încarnează tipul caracteristic procesului de modernizare din spațiul est-european — scriitorul implicat în vâltoarea evenimentelor, predispus la a-și pune creația în slujba ideii naționale. Goga și-a programat dintru început activitatea în scopul declarat al propășirii neamului. Vibrând puternic la trebuințele de emancipare națională, Goga a perceput lucid starea reală a românilor.

---

[385] Citatele fără trimitere la sursă sunt din Octavian Goga, *Naționalism dezrobitor*, București, Editura Albatros, 1998.

Goga este exemplar pentru ceea ce poate întreprinde scriitorul în comunitatea lui. În publicistica sa întâlnim numeroase observații și analize pertinente despre rolul scriitorului, conceput ca element intrinsec al dezvoltării națiunii române. „Am văzut în scriitor un semănător de credințe și un semănător de biruințe", spune poetul. Ce loc ocupă în această viziune despre scriitor dimensiunea estetică? Nu facem aici o analiză cu privire la relația estetic-social ci dorim să subliniem că nota marcat socială a poeziei lui Goga nu îndrituiește neglijarea valorii estetice a creației sale. Socialul și naționalul capătă la Goga o dimensiune estetică proeminentă, datorită, înainte de orice, stilului inconfundabil pe care-l dă expresia literară. Trebuie să amintim că Titu Maiorescu a intuit valoarea estetică a versurilor lui Goga. Teoreticianul artei pentru artă, gânditorul rezervat față de intruziunea patriotismului în literatură, descifrează în creația debutantului din Rășinari modul original de a trata socialul și naționalul. În raportul academic prilejuit de acordarea premiului poetului, criticul junimist ține să precizeze, în anul 1906, că patriotismul ca „element de acțiune politică" nu este „materie de artă" dar ca „simțimânt adevărat și adânc" poate să nască poezie. Prin urmare, „Efectul produs asupra maselor de cetitori credem că provine mai întâi din forma frumoasă în care autorul (Goga, *n.n.*) a știut să exprime cuprinsul «patriotic» al multora din versurile sale"[386].

Înscrierea rapidă a versurilor lui Goga în circulația populară nu coboară în nici un fel valoarea lor literară. A fost o dovadă că scriitorul a dat, prin poezia sa, un impuls nou, neîntâlnit până la el, aspirațiilor de emancipare a românilor din Transilvania.

Goga a realizat că poezia nu este suficientă în afirmarea a ceea ce se dorea a fi, un învățător al națiunii. De aceea, ziaristica l-a atras de timpuriu. Primul său articol poartă titlul semnificativ *Ceasul deșteptării* (1898). Misiunea gazetarului era aceea de

---

[386] Titu Maiorescu, *Opere*, *II*, ediție Georgeta Rădulescu-Dulgheru și Domnica Filimon, note și comentarii Alexandru George, Al. Săndulescu, București, Editura Minerva, 1984, p. 208.

trezire, de iluminare a poporului către calea cea dreaptă a dezrobirii naționale. Ziaristul este un factor hotărâtor într-o comunitate națională cum este cea românească.

Am menționat mai sus că în condițiile particulare de evoluție modernă a românilor de la începutul secolului al XX-lea, elementele dinamizatoare ale dezvoltării se recrutau din rândul intelectualității umaniste. Spre deosebire de Occident unde factorul de susținere a dezvoltării moderne l-a reprezentat burghezia (industriașul, antreprenorul, comerciantul), în arealul românesc această misiune a căzut în sarcina scriitorului, a jurnalistului, cel ce conștientizează imperativul progresului, a înscrierii românilor în trendul modernizării. Specific zonei est-europene este efortul de accelerare a procesului de modernizare prin acțiunile de conștientizare a maselor de către elita intelectuală și politică pentru ca acestea să producă și să accepte schimbarea. Spirit național, ideal național, conștiință națională, cultură și civilizație națională, dezvoltare națională etc. capătă o circulație intensă în mediile intelectuale, ele fiind componente ale paradigmei principiului naționalităților considerat fundament al acțiunii de întregire a românilor și de funcționare a statului național în granițele sale etnice. Cu o infrastructură economică mai slabă, societatea românească poate suplini această precaritate printr-o dezvoltare a vieții culturale și educarea opiniei publice pentru valorile moderne.

Ziaristul are un comportament adecvat rolului său de formator de opinii favorabile ideii naționale. Neconformarea la acest status înseamnă, pentru Goga, demisia gravă a ziaristului de la răspunderile ce-i incumbă ca reprezentant al opiniei publice românești. Reacția poetului este necruțătoare față de „negustoria cu ideea națională" și înfierează pe jurnaliștii lipsiți de înțelegerea valorilor naționale, dar înfeudați altor culturi: „Scrisul lor lasă impresia că suntem o societate pripită, fără rădăcini, oameni ai clipei, fără morminte, un fel de târg slobod în care toate sunt de vânzare". Un profil destul de exact al condotierului din presă. Goga îi remarcă reaua credință, deformarea adevărului despre națiunea română și atacul la demnitatea națională.

Pentru a înțelege corect atitudinea lui Goga față de presa ce face negoț cu ideea națională, pentru care a fost etichetat în fel și chip, departe de ceea ce gândea cu adevărat în acest sens, redăm un fragment mai amplu din articolul *O chestiune de familie* (1923): „Lupta pe care o dăm noi pentru crearea unei prese oneste și civilizate este o luptă de apărare națională conștientă și programatică. Stările de astăzi cu desfășurarea lor nu se mai pot tolera, dacă nu vrem să primejduim un patrimoniu câștigat cu atâtea jertfe. Sunt în joc interesele reale ale țării, sunt altarele unde au năvălit zarafii ca să-și facă trebile lor profane. Ar fi o mare greșeală să se creadă că noi ne batem aici cu domnii Rosenthal sau Honigmann ca fericiții posidenți pe pământul ospitalier al României, sau că ne-am pomenit din bun senin în postura unui «antisemitism» ieftin și intolerant, cum vor s-o acrediteze cu logica lor de profitori negustorii rătăciți în presă. Nu! Nici «huligani» n-am devenit peste noapte, nici noroacele amintiților conchistadori nu ne tulbură. Este un principiu la mijloc pe care vrem să-l trecem în opinia tuturora ca pe un adevăr organic al existenței noastre".

Concepând presa ca fiind un instrument al consolidării statului, Goga solicită gazetarilor să-i respecte atribuțiile ei de „instituție de conservare a neamului". El constată că nicăieri în perioadele de început ale vieții moderne „popoarele conștiente n-au lăsat din mână secretele tiparului". Focar de educație cetățenească, presa se instituie, în viziunea lui Goga, ca factor al dezvoltării naționale. În acest temei a respins orice orientare propagată prin presă opusă ideii naționale dar pusă în slujba internaționalismului.

2. Matricea țărănească

Născut și crescut în mediul sătesc, Goga a atașat vieții rurale o semnificație aparte în demonstrația fundamentelor de existență a națiunii române. Satul este fondatorul etnicului românesc. În concepția poetului, o comunitate etnică sau națională își are originile în timpuri îndepărtate, a căror expresie este dată

de sat. Asemenea lui Hasdeu, Eminescu, Creangă și Coșbuc, Goga caută elementul originar pentru explicarea și susținerea ideii despre perenitatea neamului românesc. Interesant, el trimite la fondul traco-roman, iar despre dacism nu amintește nicăieri.

Întrucât satul este depozitarul unei moșteniri străvechi și al continuității, aici ființează originarul autohton: „am crezut că satul reprezintă prin sine unitatea organică a sufletului acestui popor, satul reprezintă prin sine expresia purității de rasă". Goga se intersectează cu direcțiile dominante din științele socio-umane ale timpului, care concepea dezvoltarea națională ca urmare a evoluției unor forme de comunitate umană ce au precedat-o, iar satul și țăranul personificau premisele incontestabile ale ideii naționale deoarece înfățișau cu claritate un *modus vivendi* al poporului român. În opera lui Goga există un cod al trăsăturilor esențiale ale țăranului, care sunt puse la baza profilului poporului român. În țăran, crede poetul, se regăsește spiritualitatea românească, necontaminată de influențele altor culturi. Să remarcăm profunda preocupare a poetului pentru reliefarea specificității românilor dintr-un stat multinațional (Imperiul austro-ungar), pe deplin justificată, dată fiind acțiunea sistematică a guvernanților (maghiari) de realizare a omogenității etnice și a statului național maghiar. În discuție nu era o simplă chestiune estetică sau teoretică. Dimpotrivă, în Transilvania conservarea și perpetuarea particularităților naționale era o problemă de existență. Situații concrete l-au determinat pe Goga să-și concentreze interesul pe sat. Acesta era văzut de poet ca matrice a românismului: „satul reprezintă prin sine unitatea organică a sufletului acestui popor". Intenționa chiar să scrie o monografie sufletească a satului. Iată de ce a-l considera un dezrădăcinat rural, un nostalgic după vremurile copilăriei trăite la sat nu ar însemna altceva decât o deformare a sensului real al gândului său. Goga a spus-o limpede, el nu s-a considerat țăran, el a fost doar un observator al vieții rurale, iar satul a fost criteriul de afirmare a națiunii române, deoarece numai mediul sătesc includea componentele definitorii ale ființei naționale. Trebuie precizat că în orice stat modern cultura

țărănească a fost unul dintre argumentele peremptorii în menținerea naționalității.

În justificarea realității naționale esențială este dovedirea trăsăturilor sale indelebile: stabilitatea, vechimea, continuitatea, omogenitatea, originalitatea și specificitatea grupului național. Or, în viziunea lui Goga, țăranul și satul dispuneau de virtuți, care nu puteau fi sesizate la locuitorii urbani. De ce țăranul este reprezentativ pentru naționalitatea română? Goga discută despre țăran ca o fire echilibrată, cu valori proprii deoarece „el are trecut, are tradiții și umblă pe un drum bătătorit de veacuri". Profilul etnic al țăranului s-a verificat în timp, iar dăinuirea lui se datorează perpetuării de-a lungul istoriei. Exemplaritatea clasei țărănești este justificată în calitatea ei de clasă fondatoare a națiunii române. Goga prezintă însușirile țărănimii ca trăsături inconfundabile ale etnicului românesc, pentru că ele au rezistat în timp oricăror vicisitudini istorice și s-au conservat ca atare în spiritualitatea românească. Prin urmare țăranul este „un tip rezumativ al unei rase".

Goga oferă explicații legate de situația specială a țăranului român din Transilvania. Din cauza asupririi îndelungate, a neconsiderării românilor ca națiune politică, lipsiți deci de drepturile fundamentale ca neam, văduviți de o clasă conducătoare, țăranii ardeleni au rămas în starea lor originară, neîntinați de influențele culturale și religioase străine. În acest fel, țăranul a creat un spațiu propriu de existență deosebit de cel al altor neamuri. Fiind „îngrădit în limbă, în basme, în viziuni seculare, el a trăit de-a pururi într-o cetate neînvinsă", spune foarte plastic poetul. Izolarea lui ca într-o cetate ce n-a putut fi cucerită a conferit țăranului forța de a rezista la presiunile externe mediului său și de a impune modul său propriu de viață: „Așa ne-au rămas țăranii singura rațiune de existență a neamului nostru sub ocrotirea politicii dușmane".

Concepția lui Goga despre exemplaritatea țăranului se cuvine a fi înțeleasă în resorturile ei concrete, ce l-au condus la exprimarea gândurilor sale. Goga a manifestat un interes aparte pentru delimitarea cu rigoare a ceea ce astăzi numim agenții

dezvoltării moderne a statului național. Problema obsedantă pentru poet a fost: care dintre grupurile sociale reflectă în clar specificul românesc și îl susține cultural și economic, întrebare generată de contextul în care trăiau românii transilvăneni în imperiul austro-ungar. Cum elita românească a fost obligată să adopte o cultură străină pentru că numai astfel putea pretinde o poziție socială înaltă, avea un comportament ambivalent în ce privește chestiunea națională, Goga a descoperit în țărănime și în comunitatea ei — satul, determinanții procesului de regenerare a spiritului național. Aceasta ne face să afirmăm că Goga nu este încadrabil în sămănătorism sau poporanism, deși le cunoștea foarte bine. El a ipostaziat mediul sătesc ca loc originar al românismului, ca entitate de cultură și civilizație etnică, întemeietoare a națiunii și factor de menținere a ideii naționale în modernitate. În descrierea satului, Goga, în deosebire de scriitorii din Vechiul Regat nu apasă pe starea materială și economică, pe suferințele țăranului, ci pe problemele naționale și morale. Astfel, a contribuit la analiza vieții românești prin accentele proprii față de starea satului românesc și afirmarea convingerii că satul transilvan dispunea de un grad mai înalt de dezvoltare economică.

3. Elitele

Pentru a pune în lumină specificitatea românească într-un mediu cultural multinațional, Goga a fost interesat de destinul elitelor românești. Prin metoda contrapunerii, el forjează chipul claselor conducătoare ale românilor transilvăneni.

Toate grupurile ce alcătuiesc elita trebuie să fie, în opinia sa, apărătoare ale naționalității, iar prin conduita lor să acționeze decisiv la biruința ideii naționale. Poetul analizează o chestiune esențială a stării transilvănenilor, anume gestiunea resurselor umane proprii, astfel încât să se poată răspunde eficient și în beneficiul națiunii române. Așadar, Goga referă la selecția socială și profesională asociată cu mobilitatea profesională și socială din spațiul transilvan.

Evoluția istorică a Transilvaniei a cunoscut procesul de absorbție a elitei românești de către puterea stăpânitoare, românii aflându-se în situația insolită de națiune văduvită de o clasă politică și de o intelectualitate urbană, ceea ce a avut drept consecință ființarea poporului român în izolare, prin urmare, desfășurarea istoriei sale numai în cadrele poporane țărănești și sătești, cu valorile, normele și regulile create și transmise de cultura țărănească. Inexistența clasei de cărturari a determinat dezvoltarea culturii populare autonome fără o comunicare naturală cu elita proprie. Această situație explică organicitatea culturii populare românești, îndeosebi a celei transilvane. Dacă în Vechiul Regat s-a observat existența paralelă a culturii populare și cea a elitelor, dar într-un cadru al conducerii țării de grupuri autohtone, în Transilvania cultura populară a fost mult timp unica expresie a specificității naționale. Goga a reflectat statutul special al elitei românești transilvane provenită, cu precădere, din rândul confesiunilor religioase.

Pe urmele curentului iluminist central-european de sorginte iosefinistă, adaptat la realitățile transilvane, Goga accentua pe acțiunea cărturarului chemat să lumineze poporul, să-l îndrume spre înțelegerea rolului său în societatea timpului. Ideea națională este posibil de înfăptuit prin educație, prin trezirea conștiinței naționale, iar misiunea esențială în acest scop o are intelectualul.

Publicistica sa cuprinde numeroase observații, caracterizări și judecăți profunde despre starea elitelor românești. Neexistând elite, evoluția românilor din toate provinciile ce au cunoscut stăpânirea străină a fost restrictivă, înscriindu-se într-un trend al dezvoltării parțiale. Fără călăuza cărturarilor, românii nu au putut avea o moștenire ideatică, n-au avut opere scrise din care să rezulte o gândire originală de susținere a drepturilor lor istorice și naționale. Interesul lui Goga se îndreaptă către intelectualitatea satelor, în special spre condiția preotului și a învățătorului. Face constatarea că, popor de iobagi, românii au fost privați de o clasă de cărturari care să le orienteze viața, iar cel care a trebuit să suplinească acest deficit a fost preotul. Cu mijloace modeste, preotul a contribuit la conservarea

spiritului românesc. Fiind singurul știutor de carte preotul „a trebuit să fie și îndrumătorul țăranului în lipsurile lui zilnice", el substituindu-se tuturor categoriilor profesionale necesare într-o comunitate sătească. De aici enciclopedismul preotului, ce se manifesta din nevoia de a da răspuns la toate problemele vieții rurale.

Goga vede în preot mai mult decât unicul cărturar al satului. El îl investește cu calitatea de conducător al românilor și reprezentantul lor în raporturile cu autoritățile statului puterii stăpânitoare. „Rolul și însemnătatea în viața noastră politică de veacuri este deci cea mai de căpetenie atribuție istorică a preoțimii noastre alături de păstorirea bisericească" afirmă poetul. El a sesizat un aspect important, anume întreaga istorie de luptă a românilor pentru câștigarea drepturilor lor include preoții. Aceștia aveau misiunea de a deștepta conștiința națională în comunitățile ce le păstoreau. Preotul trebuia să se implice direct în actul de înfăptuire a ideii naționale, și, până nu este dusă până la capăt această menire, nu i se poate accepta alt rol: „Chemarea preoțimii e încă cea veche. Preoțimea este și astăzi la noi încă unica tagmă de cărturari care păstrează legătura directă cu poporul". Orientarea ei spre alte țeluri ar însemna privarea satului de prezența luminătorilor, ceea ce ar duce la haos și dezorganizare. Din această perspectivă se explică împotrivirea poetului la tendințele unor preoți de a se concentra pe erudiția teologică în dauna acțiunii de păstorire a sătenilor, îndepărtându-se de credincioși fără să le ofere „hrana sufletească, trebuincioasă poporului, cetindu-i din cărțile sfinte". În comportamentul preotului nu trebuie să intervină nici o schimbare deoarece credința „e tot cea veche", și el trebuie să aibă „aceeași cucernicie, aceeași sănătate a moravurilor, aceeași cuviință ca în trecut". Fiul popii din Rășinari pleda pentru poziția preotului așa cum a fost ea dintotdeauna, deoarece și Sfânta Tradiție a rămas neschimbată.

Considerându-i „apostoli ai culturii și îndrumători politici ai țăranilor" Goga cerea preoților să se implice în educarea politică a sătenilor în scopul aducerii lor pe făgașul unei vieți

libere și civilizate. Recunoaștem, în invitația poetului, un act de realism și pragmatism. Judecând în funcție de condițiile particulare în care evolua satul, sesizând pericolele ce decurg din lipsa cărturarilor, Goga a transferat, în statutul preotului, atribuții ce treceau dincolo de misiunea religioasă. Goga vedea în preot singurul cărturar al satului, fermentul schimbării, al primenirii spirituale. De aceea, reproșează reprezentanților bisericii pasivitatea, neintervenționismul lor social ca și neasumarea unor acte de demnitate națională. Constatări amare îi provoacă resemnarea preoților români față de aplicarea legii Apponyi de lichidare a școlilor românești: „vedem pe prelații noștri cu grai puțin răspicat, cu poze umilite, cu accente de curtenire nepotrivită". Efectul unor asemenea comportamente nu poate fi decât îndepărtarea țăranilor de biserică.

În același spirit, judecă o altă categorie de cărturari — învățătorimea. Învățătorul din sat este un luminător, dar și un agricultor pentru că el face parte din această lume rurală și o servește în trebuințele ei. Abdicarea de la misiunea de apostolat este un fapt sancționabil. Preoților și învățătorilor le cere „o conduită excepțională" pentru că ei sunt „întruparea unei trebuințe de viață care se desface din sufletul specific al poporului român". Gravitatea conduitei lor, contrară susținerii și apărării ideii naționale, constă în prăpastia între cărturari și masele țărănești: „Uită acești oameni că, în îndrăzneala lor păcătoasă, rup firul continuității istorice a celei mai puternice tradiții sufletești care a ținut în picioare poporul român". Atitudinea lui Goga vizează profunzimi ale existenței românești și nu doar formularea unor cerințe efemere. Goga manifestă grija față de comportamentul clasei cărturarilor pentru că aceasta nu s-a constituit în structuri trainice la fel cum sunt cele ale clasei țărănești, și nu a durat în timp, nu are un trecut, nu are tradiții din care să rezulte legitimitatea ei incontestabilă în fața națiunii române.

În acest temei, Goga a exprimat critici foarte aspre la adresa fruntașilor Partidului Național Român. După eșecul usturător suferit de P.N.R. în alegerile din anul 1910, în rândurile elitei românești din Transilvania s-au conturat mai multe curente de

opinie referitoare la orientările viitoare[387]. Veteranii continuau să stăruie în pasivismul lor, iar unii dintre ei, V. Mangra, I. Slavici, E. Brote au trecut de partea guvernului maghiar. Tinerii intelectuali transilvăneni în frunte cu O. Goga au pledat pentru acțiuni de primenire a mijloacelor de acțiune. Reacția potrivnică față de modul învechit de a soluționa problemele românilor a fost declanșată de Ilarie Chendi prin seria de articole din „Tribuna" în toamna anului 1910, la ideile căruia au aderat și ceilalți tineri. Goga a publicat articolele *Părinți și fii, Copiii nimănui, Fruntași ai neamului, Fumegă putregaiul*, toate discutând chestiunea înnoirilor în viața publică a românilor transilvăneni. Goga solicita fruntașilor politici o acțiune mai fermă și mai incisivă pentru apărarea drepturilor românilor. Sinteza pozițiilor sale o întâlnim în articolul *Prin noi înșine*, ideea esențială fiind aceea că programul național adoptat în anul 1881, care în nouă puncte fixa pretențiile legale ale neamului românesc, nu cuprindea și o strategie privind modalitățile concrete de luptă a românilor astfel ca ei să-și cucerească singuri autonomia și nu doar profitând de greșelile guvernului maghiar. Pentru aceasta el reclamă o politică națională a instituțiilor principale — biserică, întreprinderi economice, instituții culturale.

Trebuie subliniat că Goga a fost ținta unor atacuri deosebit de dure din partea oponenților săi, iar pentru conturarea conduitei lui este de amintit necedarea de la ideile și principiile sale: „Am să urmez și mai departe cu articolele, ca și până acum; de lătratul indivizilor nu-mi pasă", recunoscând că de partea lui sunt doar unele categorii: „Desigur că multă lume e cu noi, mai ales popi, învățători, oameni necăjiți și puțin tineret; dar grosul, societatea întreagă, cu toate resorturile ei, ne cam înjură. Și e firesc acest lucru, fiindcă noi lovim tocmai în păcatele care stau la spatele ei"[388], afirma cu amărăciune dar

---

[387] Vezi: Liviu Maior, *Mișcarea națională românească din Transilvania, 1900–1914*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1986, p. 164–165.

[388] *O. Goga către Ilarie Chendi*, 15 decembrie 1910, în *Octavian Goga în corespondență*, ediție îngrijită de Mihai Bordeianu și Ștefan Lemny, București, Editura Minerva, 1983, p. 101.

neresemnat poetul, constatând că poziția tinerilor oțeliți nu are ecoul scontat la grupurile conducătoare.

Polemica dintre tinerii oțeliți și fruntașii P.N.R. reliefează viziunea lui Goga despre clasa conducătoare a românilor transilvăneni și consecvența în afirmarea ideilor lui. Această polemică ajunsese într-un punct deosebit de periculos pentru unitatea clasei conducătoare, ceea ce l-a determinat pe Goga să solicite lui C. Stere să medieze între oponenți. Istoricul scoțian R.W. Seton-Watson[389] i-a cerut lui Goga încetarea atacurilor la adresa conducerii P.N.R. Goga a consimțit să renunțe la a mai critica pe fruntașii transilvăneni. În anul 1911, publică volumul *Însemnările unui trecător* care include o parte din articolele incriminate și, în consecință, polemica a fost reluată, el fiind acuzat direct de tendința de a se erija în conducător politic. Peremptoriu este articolul lui Aurel C. Popovici *Poeții și politica* publicat în „Gazeta Transilvaniei", la care Goga a replicat cu articolul *Judecățile unui „om mai în vârstă" și lămuririle unui băiat tânăr* în „Tribuna" din 29 decembrie/11 ianuarie 1911. A reieșit limpede că ideile lui Goga nu au fost receptate în sensul lor real. Exponent al noii orientări naționale ce se cristaliza în lumea românească, Goga părea, în ochii unora dintre adversari, ca un poet și deci un idealist în analiza și interpretarea politică a evenimentelor istorice și sociale. Se trecea cu prea mare ușurință peste o trăsătură esențială a personalității poetului, anume consecvența în susținerea și apărarea ideii naționale. El a ambiționat o cale proprie pentru că a intuit noile tendințe care refuzau să se înregimenteze programelor vechilor conducători privind tactica față de soluționarea problemelor românilor transilvăneni. Goga cerea clasei conducătoare a românilor adoptarea de mijloace proprii și o strategie românească de acțiune. Referirea la Vaida și, mai ales, la Aurel C. Popovici era clară deoarece aceștia vedeau rezolvarea problemelor românești prin-

[389] Cornelia Bodea, Hugh Seton-Watson, *R. W. Seton-Watson și românii, 1906–1920*, vol. I, București, Editura științifică și enciclopedică, 1988, p. 305, 475.

tr-o metodă ce nu ținea seama de voința românilor ci de cea a împăratului, federalizarea Imperiului habsburgic. Or, pentru Goga devenise clară soluția acțiunii proprii a românilor și care nu putea fi susținută decât din centrul românismului, București. Ideea națională se putea realiza numai prin efortul comun al românilor de pe ambele versante ale Carpaților.

4. Intransigență morală și criticism

Nemulțumit de prestația și conduita claselor conducătoare, preocupat de căutarea mijloacelor de înfăptuire a ideii naționale, Goga a formulat teza despre stringența transformării morale a românilor. În multe din articolele sale revine obsedant această cerință a primenirii morale. Întemeiat pe același adevăr al precarității condiției sociale și naționale, Goga a văzut în regenerarea morală calea sigură a biruinței ideii naționale. Izbăvirea națională este posibilă prin mântuirea morală. Poetul nu a indicat direcții teoretice și nici nu a elaborat un cod moral în conformitate cu care masele să-și orânduiască viața. El afirmă, ca pe un adevăr indiscutabil, nevoia de primenire morală, condiție *sine-qua-non* a emancipării naționale. În contextul situației românilor din Imperiul austro-ungar când reprezentanți ai elitei românești dezertaseră de la misiunea lor, trecând, din interese mercantile, de partea stăpânitorilor, Goga a crezut că e necesară o bătălie puternică pe tărâm moral, și a pledat pentru întronarea, în viața publică, a unei noi morale generată din ideea națională. În ce constă această etică? În comportament național demn, conștiință clară a dreptății, refuzul oricărei tranzacții cu ideea națională, solidaritate națională, luptă activă pentru emancipare națională. Imperativul moral reclamă o atitudine statornică față de orice încălcare a principiilor sau față de orice deformare a valorilor naționale. Alături de ideea națională, de teza primenirii, exigența morală apare ca un leit motiv al gândirii și acțiunii lui Goga. De pildă, adresându-se tinerilor, omul matur în plină glorie nu pridideşte să le transmită, cu argumente faptice și cu vigoarea verbului său, nevoia întronării spiritului

moral în viața publică și renunțarea la filosofia tradițională a capului plecat. Goga vrea să impună activismul moral în societatea românească bazată pe valorile resemnării.

Intransigența morală se soldează, în concepția sa, cu pedepsirea celor care au încălcat normele morale. Să nu ne imaginăm că poetul îndemna la măsuri punitive de suprimare a vinovaților: „Aceste mijloace nu pot fi decât de ordin moral", afirmă fără echivoc publicistul. Cea mai bună metodă este, după el, izolarea celor culpabili.

Întâlnim în opera sa numeroase aserțiuni despre reacțiile opiniei publice față de demisiile morale care ar trebui să fie condamnate ferm. Goga a fost nevoit să constate un adevăr amar, anume indiferența opiniei publice față de dezertările morale, față de trădarea națională, ceea ce constituia un obstacol principal în acțiunea de emancipare națională. Pedepsirea lor este o chestiune de asanare morală și de asigurare a sănătății morale a societății. Ținta sa au fost trădătorii de neam, iar sancționarea lor se impunea ca o măsură grabnică „ca să putem salva fondul etic al frământărilor noastre".

Confuzionismul axiologic în plan etic afectează intransigența morală. Goga pune în discuție conceptul creștin al iertării atât timp cât se profită de acesta, în dauna intereselor națiunii române: „Nu credem să existe un colț de pământ unde suportarea unei crime naționale să fie mai comodă decât la noi. La noi se iartă pe toată linia. La noi se uită". Trebuie să recunoaștem aici viziunea morală definitorie a românilor transilvăneni, iar Goga apare ca un reprezentant tipic al acestui mod de a concepe exigența morală. Unii dintre exegeții săi au remarcat afinitățile lui cu alți adepți ai intransigenței morale[390]. În fine este de reținut că exigența morală era propovăduită de Goga și pentru

---

[390] Tudor Vianu a remarcat înrudirea lui Goga cu Savonarola despre care năzuia să scrie o lucrare (Tudor Vianu, *Octavian Goga*, în *Opere*, III, antologie și note de Matei Călinescu și Gelu Ionescu, postfață de Matei Călinescu, text stabilit de Cornelia Botez, București, Editura Minerva, 1973, p. 139).

statul român de după anul 1918: „țara trebuie să devină abia acum dintr-o unitate politică și geografică o entitate morală".

Goga se plasează în tradiția spiritului critic din cultura română. Critica este, în viziunea sa, modalitate esențială de edificare a realității naționale. Ideea națională este intrinsecă existenței românismului, dar aceasta nu înseamnă fetișizarea etnicului românesc. El a criticat sever limitele și deficiențele comportamentului românilor. Nu doar în publicistică vede critic poporul său. Și creația lui artistică reflectă deficiențele caracterului nostru național. De pildă, în poezia *De la noi* descrie admirabil starea precară a românilor: „Noi suntem drumeții piticelor vremi/ Pitici în putință și vrere./ Copii fără sprijin ne scurgem viața/ Din dor și din nemângâiere/ A noastră moșie, frumoasă nespus,/ Grumazul și-a'ntins spre pierzare./ Căci brațele noastre spadă nu strâng/ Și steag țara noastră nu are".

Există un paradox straniu legat de Goga. Dușman neînduplecat al unor tare ale modului existențial al românului, el este etichetat ca naționalist, adică un fervent susținător al etniei sale, fără a avea o reacție puternică față de deficiențele ei. Se desprinde din opera lui Goga un tablou al psihologiei românului care include și dimensiunile ei negative. El se alătură altor autori ai perioadei de început al secolului al XX-lea când și-a formulat imprecațiile, precum D. Drăghicescu cu scrierea *Din psihologia poporului român*, C. Rădulescu-Motru cu lucrarea *Cultura română și politicianismul*, la care îl adăugăm obligatoriu pe mentorul său, Caragiale, care a zugrăvit chipul românului cu calitățile și defectele sale.

Procesul de primenire atât de necesar în înfăptuirea ideii naționale cuprinde eradicarea a ceea ce este negativ în caracterul și comportamentul românului, în spiritul concepției sale despre scriitor ca pedagog al națiunii. Orice educator urmărește înlăturarea deficiențelor celor pe care-i educă, iar critica este și o metodă pedagogică. Apelul la critică exprimă vitalitatea unui popor și, de aceea, este cu atât mai necesară: „Am fost totdeauna de credința că un popor, care are puterea de a nu-și ascunde păcatele, nu e lipsit încă de putința primenirii sănătoase". În

virtutea acestui principiu Goga supune unei operații chirurgicale corpul națiunii.

Critica sa este îndreptată către clasele conducătoare: „De decenii întregi noi ne formăm o clasă de intelectuali pe care împrejurările ne silesc s-o ținem în nepotolită războire", argumentând că în dezvoltarea unei națiuni rolul decisiv îl au cei cu capacitatea și pregătirea de a da expresie tendințelor esențiale ale spiritualității românești. Astfel, el militează pentru adevăr în toate manifestările sufletești. „Adevărul ustură, dar vindecă" formula lapidar concepția sa despre rolul criticii. Pentru el presa poate discuta orice problemă românească însă numai în lumina adevărului. Goga a depășit concepția strict regionalistă, prin gazetărie încercând să discute despre adevărul exprimat de națiunea română și nu doar la nivel local. În consecință, nu menajează în nici un fel suspiciunile de lezare a unor interese naționale dincolo de limitele adevărului. Cu conștiința că este român și nu locuitor al unei provincii românești, Goga polemizează cu orice oponent, afirmându-și opinia asupra chestiunilor românești de pretutindeni. Când discută probleme legate de Transilvania, de pildă, le tratează ca gazetar român și nu ca publicist transilvan. Și în acest fel Goga a contribuit la impunerea ideii naționale ca dimensiune a întregului spațiu românesc, folosind critica și manifestând o exigență morală în consens cu cerințele societății românești moderne.

5. Ideea națională

Opera lui Goga s-a plămădit în jurul ideii naționale, și, pe acest temei, putem discuta despre acțiunea programatică a poetului. Sintagma „idee națională" este descrisă de Goga, ea fiind „credința fanatică în patrimoniul specific al neamului" sau „formula magică, aceea care ținea toată suflarea românească într-o disciplină morală". Poetul nu a elaborat un studiu al ideii naționale, dar nici un exeget al concepțiilor despre națiune nu poate trece peste formulările memorabile, care sintetizează ceea ce cuprinde o bibliotecă. Oricâte exigențe științifice am exprima,

sintagma lui Goga reflectă dimensiuni esențiale ale existențe românești. Ea include suferințele și sforțările neamului românesc în a-și proiecta și afirma o identitate. Resurecția naționalului în secolul al XIX-lea l-a îndemnat pe Goga să expună apodictic imperativul ideii naționale, ca aspirație și mod de a fi al poporului român.

Ideea națională este premisa și ținta de atins în actul dezrobirii naționale, în urma căruia statul românesc să ființeze în granițele sale etnice. În spiritul ideii naționale s-a păstrat de-a lungul timpurilor unitatea etnică a românilor, ea fiind astfel un factor de rezistență față de primejdiile istorice. Este de discutat ideea apartenenței la o națiune ca o permanență în conștiința etnicilor români dintotdeauna, dacă acceptăm teza despre națiune doar ca realitate a epocii moderne, impusă, cu precădere după Marea Revoluție Franceză. Goga nu pomenește nicăieri de conștiința națională, de procesul conștient de constituire a structurilor naționale. El concepe ideea națională ca trăire a unui sentiment de comuniune națională. Viziunea sa se apropie de de cea a primordialiștilor care văd națiunea ca entitate în sine și ca bază a dezvoltării istorice. Ideea națională exprimă perenitatea, stabilitatea și continuitatea în evoluția unui grup etnic.

Virtuțile ideii naționale ființează și în statul român reîntregit. După așezarea țării în granițele etnice, ideea națională n-a dispărut, dimpotrivă ea este la fel de indispensabilă: „Sunt de convingerea că nu e câtuși de puțin perimat codul moral care a creat România de azi, cum afirmă cei care-și închipuie că deodată cu întregirea hotarelor concepția noastră tradițională a devenit un anacronism. O țară nu se poate naște fără o doctrină a solidarității cetățenești și tot astfel nu poate fi menținută fără o lozincă de coeziune simplă și mare. Eu nu știu alta pentru noi decât vechea idee națională cu toate atributele ei".

Goga aduce în prim plan o chestiune de filosofia culturii, de o mare gravitate, anume reunirea în granițele statului român a patru zone care sunt expresia a patru culturi și a patru civilizații. Diversitatea modurilor de simțire spirituală generată de apartenența pe un timp îndelungat la alte tipuri de organizare

socială și politică se instituie în factor frenator în realizarea unității sufletești. Idee regăsită în publicistica lui de dinainte de anul 1915.

Cât privește formarea ideii naționale prin școală, el a judecat învățământul din Imperiul austro-ungar ca o instituție ce instruia și educa pe tinerii români cu valori străine și-i transforma în „ieniceri ai culturii străine". Ca garant al culturii însușite în școală, intelectualul român se întorcea în mijlocul conaționalilor săi ca să-i călăuzească spre câștigarea demnității și spre emancipare națională. Poetul a sesizat primejdia pierderii identității naționale din cauza școlarizării fruntașilor români în spiritul culturii promovate de instituțiile școlare maghiare. Goga a discutat, la începutul acestui secol, o problemă larg analizată astăzi în studiile de antropologie. Integrarea în sisteme de educație ale puterii coloniale conduce, în anumite condiții, la exercitarea influenței culturii acesteia finalizată în asimilarea culturală și apoi în asimilarea etnică. Are loc și un proces opus: conștientizarea diferențelor și reîntoarcerea la cultura originară.

Goga expune corect această situație a românului obligat să asimileze o cultură străină. Poetul a realizat, în anii de școlarizare maghiară, diferența între cultura maghiară și cultura română, conștientizând apoi pericolul prezentat de înglobarea într-o cultură străină. În plan psihic a trăit starea de conflict. Format, după cum el însuși spune, în „atmosfera celei mai sălbatice persecuții a românilor din Transilvania", Goga a perceput acut contradicția cu spiritualitatea străină ce i s-a inoculat prin școala maghiară. Ipostazierea ideii „imperialismului unguresc" asociată cu conflictul dintre „capitalul unguresc sufletesc" și capitalul lui sufletesc a contribuit la reîntoarcerea sa către origini, încercând elaborarea unei teorii a „rețărănirii".

Goga a observat continuarea conflictului dintre cultura română și culturile în care au ființat românii din provinciile alipite, după Unirea din anul 1918. Pornind de la această observație, a combătut orice tendință de regionalism, ilustrative fiind articolele sale despre conduita unor fruntași transilvăneni față de rânduielile din țara reîntregită.

Pentru situaţia specifică perioadei postbelice a crezut a fi adecvată formula naţionalismului dezrobitor: „Lozinca naţionalismului dezrobitor cheamă la acţiuni toate instinctele noastre de viaţă", aşadar, intervenţie activă pentru transformarea sufletească a tuturor românilor reuniţi în graniţele etnice. Este prin aceasta Goga antisemit, antimaghiar? Trecând peste faptul notoriu al prieteniei lui Goga cu mulţi evrei şi maghiari, trebuie subliniat că naţionalismul lui Goga înseamnă veghe la starea reală a ţării, avertisment faţă de conduite şi atitudini antinaţionale, denunţarea celor implicaţi în erodarea ideii naţionalismului cu sprijinul internaţionalismului, intransigenţă morală faţă de distrugerea valorilor naţionale, indiferent de apartenenţa etnică.

Este adevărat, Goga nu a pătruns în cunoaşterea şi stăpânirea tuturor modalităţilor de funcţionare a raporturilor dintre grupurile etnice şi grupurile sociale din spaţiul românesc postbelic. Imperativul său pentru o Românie a românilor, în principiu generos şi necondamnabil, se lovea de realitatea crudă a vieţii sociale româneşti. Evoluţia statului român modern s-a produs în condiţiile impuse de armonizarea intereselor naţionale cu acelea privind asigurarea drepturilor minorităţilor, de cele mai multe ori aşa cum erau dictate de instanţe din afara ţării. Pe parcursul acestui traseu s-a închegat în România, încă înainte de anul 1918, o structură extrem de complexă a intereselor unor grupuri româneşti şi ale unor grupuri minoritare concomitent cu pătrunderea, în toate structurile statului a unor minoritari susţinuţi de grupuri româneşti. Soluţia la această problemă atât de sensibilă era în altă parte, şi anume în strategia economică şi financiară şi nu în adoptarea de măsuri administrative de restricţionare sau de înlăturare a minoritarilor din viaţa publică, aşa cum Goga a procedat, — ajuns prim-ministru, a interzis publicaţii democratice şi pregătea o legislaţie antiminoritară în totală contrazicere cu toleranţa românească. Pe de altă parte, nu-i putem imputa lui Goga lipsa de vizionarism atât timp cât istorici, sociologi, politicieni au mizat pe acelaşi mod de soluţionare la care a apelat şi el.

Rămâne un merit incontestabil al gândirii și acțiunii lui Goga ca într-o epocă tulbure, inconsistentă sub raportul deciziilor internaționale, ambiguă în ce privește relațiile dintre state suverane, să se conducă după principiul naționalităților, considerat ca singurul reper real pentru dezvoltarea țării.

G. CĂLINESCU DESPRE NAȚIUNE ȘI CULTURĂ NAȚIONALĂ

1. Histrionism și rigorism moral

Ideile lui George Călinescu despre națiune și național s-au afirmat în climatul stimulativ al dezbaterilor din cultura română a perioadei interbelice. Autorul *Istoriei literaturii române...* debutează în plină efervescență a controverselor privind tradiția și modernitatea, naționalul și universalul. Categorii sociologice, antropologice și estetice, astăzi considerate desuete de unii exegeți, alcătuiau, în mod categoric, osatura principalelor curente literare și culturale. După realizarea idealului național: reîntregirea teritorială a statului român în granițele sale etnice, s-a pus chestiunea stringentă a proiectelor oportune în construirea structurilor instituționale și a direcțiilor culturale și ideologice necesare în cadrul național statal nou. Oricât de critici am fi astăzi cu acele căutări, nu putem să nu constatăm semnificația lor reală și profundă în afirmarea principiului naționalităților în viața socială din România Mare. Indiscutabil, în noile contexte, creația, cu deosebire cea literară și artistică, încerca să prezinte în alt mod realitatea românească descătușată de problemele înfăptuirii idealului național, iar în planul analizei estetice se conturau subiecte referitoare la impactul culturii române cu valorile culturii universale. Nu întâmplător autori intrați definitiv în conștiința publică, G. Ibrăileanu, E. Lovinescu, M. Ralea, N. Crainic sau grupări, precum cele din jurul unor reviste prestigioase „Viața Românească", „Sburătorul", „Gândirea", au stăruit

asupra specificului național în cultura românească. Ibrăileanu continuă, și după primul război mondial, să teoretizeze existența diferențelor regionale în creația literară românească, întrupate în diversitatea stilurilor de creație, în cadrul aceleiași culturi, în funcție de particularitățile istorice și spirituale ale unor zone, fără ca aceasta să însemne susținera regionalismului[391].

E. Lovinescu discută problema etnicului în artă, asociată cu existența unei probleme estetice: „Etnicul este o condiție a esteticului, care purcede de la o sensibilitate mlădiată de biologic și de determinismul istoric și realizată într-un material verbal, el însuși depozitarul milenar al psihiei colective"[392]. În spiritul viziunii sale generale, Lovinescu aprecia că nu exista o tradiție în creația artistică autohtonă din care s-ar fi putut inspira creatorii contemporani lui. Cum procesul de edificare a civilizației române moderne e revoluționar, Lovinescu crede că un stil românesc se va constitui „din fuziunea tuturor influențelor streine cu spiritul modelator al rasei", teză ce va fi mult discutată de Călinescu și amendată de acesta prin relevarea ideii despre existența unei tradiții naționale din care s-a dezvoltat literatura română.

Este interesant că M. Ralea, deși ideologicește aparținea organic grupării de la „Viața Românească", se înscrie mai mult în direcția teoriilor lovinesciene. Autorul *Fenomenului românesc* nega existența unui specific românesc, care ar fi doar pe cale de determinare[393]. Văzută din perspectiva psihologică, ideea caracterului național al culturii este analizată ca o chestiune a conștiinței critice a vieții sufletești și a sintezei culturale, ceea ce ar duce la individualitate. Specificul unei culturi ar fi dat, după Ralea, de creațiile individuale, sens ce-l regăsim la

---

[391] G. Ibrăileanu, *Caracterul specific național în literatura română*, în *Opere*, I, ediție critică de Rodica Rotaru și Al. Piru, București, Editura Minerva, 1974, p. 208.

[392] E. Lovinescu, *Etnicul*, în Scrieri, II, București, Editura Minerva, 1972, p. 157.

[393] M. Ralea, *Fenomenul românesc*, București, Editura Albatros, 1997.

Călinescu decupat însă din evoluția valorilor estetice ale literaturii române.

Orientarea gândiristă, cu sorgintea în concepția lui N. Crainic, examinează etnicul românesc ca expresie a spiritualității ortodoxe[394]. Cultura română, inclusiv în dimensiunea ei creatoare, poartă pecetea Ortodoxiei, autentică tradiție și factor modelator al valorilor naționale.

Călinescu a urmărit atent dezbaterile, intervenind direct în unele polemici, și a conturat modul său de a gândi realitățile naționale, atașat direcției teoretice descinse din Kogălniceanu și Eminescu, modelate de gândirea lui Pârvan. Să spunem de acum că G. Călinescu nu a elaborat un studiu teoretic, măcar asemenea celui al lui Ralea *Fenomenul românesc*, din care să rezulte concepția sa despre etnic și național. Exegetul nu evită discuția despre categorii și chiar teorii, dar acestea sunt examinate în contextul analizei unor subiecte concrete. Cronica mizantropului din „Adevărul literar și artistic" referea la probleme sociale și naționale de larg interes, dincolo de articolele despre literatură în care se aborda chestiunea etnicului în creație. În propria sa revistă, „Jurnalul literar", de-a lungul unui an cât a ființat acest săptămânal la Iași, Călinescu publică în fiecare număr articole în care abordează variate și interesante teme de etnosociologie sau de antropologie. Se degajă din publicistica sa din anul 1939 o viziune pragmatică asupra profilului psihologic al etnicului românesc analizat în relație, în principal, cu civilizația și cultura occidentală. Occidentalul, orientalul, ortodoxul, minoritarul, burghezul, țăranul, intelectualul sunt categorii prezente în studiul etnicului românesc. Cu o conștiință clară a ființării în spațiul românesc a unei civilizații europene, Călinescu descifrează liniile esențiale ale comportamentului etnic românesc.

Sinteza ideilor sale despre cultura națională o întâlnim în *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, atât în

---

394 N. Crainic, *Ortodoxie si etnocrație*, București, Editura Albatros, 199[illegible]

capitolul *Specificul național*, cât și în întregul discurs istoriografic și critic al lucrării. *Istoria*... și *Compendiul* sunt construite în temeiul criteriului estetic derivat din valorile naționale. Titlurile multor capitole sunt revelatorii: *Patrioți și unioniști*, *Occidentalizarea*, *Antibonjuriștii*, *Tendința națională*, *Tendința specificului național*, *Moderniștii*, *Tradiționaliștii* etc. Analiza tezelor călinesciene o vom face la locul cuvenit. Aici ținem numai să subliniem continuarea de către Călinescu a modului de a concepe valorile estetice în dimensiunea lor etnică, în propriile publicații postbelice („Tribuna poporului", „Lumea", „Națiunea", „Jurnalul literar"). Călinescu se arată preocupat de faptul că, după mai mult de o sută de ani de edificare a structurilor statului român modern, se punea încă în discuție originea românilor și a găsit de absolută necesitate abordarea identității naționale așa cum se configurează în cultura națională. Scriitorul se înscrie în curentul național organizat, iar modelul său îl reprezintă gândirea eminesciană. De aceea, el nu ezită a discuta individualitatea românilor și, aferent acesteia, mult controversata chestiune, în literatura străină, a originii românilor. Dacă este de remarcat în ce a constat interesul esențial al lui Călinescu în această complicată și tensionată dezbatere, ar trebui să recunoaștem că el s-a îndreptat, neîndoielnic, spre tema relevanței esteticului în ființarea specificului național. Istoricul literar a manifestat interes continuu față de impactul esteticului în evoluția națiunii.

Spre deosebire de alți autori, Călinescu concepe orice tip de realitate sub specie estetică. El nu ezită să abordeze orice subiect. Am spune că are o voluptate a plăcerii de a se pronunța în orice domeniu fără teama de a fi suspectat de superficialitate. Citadin, el se încumetă în a discuta orice temă pentru a-și expune un punct de vedere, poate și din nevoia de comunicare a unui gând ce-l frământă despre lumea în care trăiește. Nu se mulțumește cu statutul de critic și istoric literar. Nu vrea să fie doar profesorul care transmite cunoștințe tinerilor. El dorește să fie un om al cetății, pe care ochiul său iscoditor o privește când critic, când blând sau admirativ. Călinescu suferea de un

complex al citadinului. Orășean, face efortul continuu de a fi un citadin. „Artistul să se coboare în mijlocul vieții", afirma Călinescu în *Cuvânt pentru început* din primul număr al „Jurnalului literar" (ianuarie 1939).

Perioada de după cel de al doilea război mondial îl așază pe Călinescu într-o postură inedită și ingrată în același timp, aceea de conducător al unui ziar apropiat ideologic de politica unui partid, Partidul Național Popular. De aceea, spiritul său polemic, trăsătură indelebilă a criticului, se afirmă ca unul partizan, revendicat dintr-un program de partid. Caracterizându-se ca un democrat și umanist, autorul *Istoriei literaturii române* se implică în dezbaterile publice ale timpului cu scopul mărturisit al susținerii intereselor păturilor mijlocii din care el însuși făcea parte ca intelectual. Atașat direcției ideologice a păturilor mijlocii, al căror ideolog se dorea a fi, Călinescu se implică, impetuos și cu o bună-credință, în tot felul de polemici și dispute politice cu partidele istorice, lăsându-se indus de aparențele politicii insidioase promovate de ocupanții sovietici. Neîndoielnic, Călinescu este teoreticianul unei anumite direcții ideologice, aceea a păturilor mijlocii, ambiționând, cel puțin în perioada 1944–1947, o doctrină autonomă de ideologia comunistă, impusă prin toate mijloacele. Intelectualul, funcționarul, negustorul, meseriașul ar trebui, crede Călinescu, să se coalizeze într-un corp profesional exclusiv pentru susținerea propriilor interese „fără speranța în alte clase". Iată-l pe esteticianul și istoricul literar în poziția de a promova ideea breslelor. Care erau valorile acestor pături mijlocii? Monarhia, independența țării, respectul proprietății și al libertății, regimul parlamentar. Rezultă cu claritate că istoricul literar nu a aderat *ab initio* la doctrina comunistă. Direcțiile generale ale gândirii sale sociale sunt extrase din social-democrație, ce avea în vedere condiția socială a păturilor mijlocii.

Călinescu a crezut de cuviință să motiveze schimbările atitudinilor sale în raport de evoluția realității social-politice: „A nu admite semnificația evenimentelor și a ne încăpățâna în paragrafe perimate de program ar fi pentru noi un fel de reacțiune

constând în abandonarea spiritului textelor și în sublinierea abuzivă a sensului literar" (*Res-publica*), asertiuni ce reprezentau explicații ale schimbării atitudinii sale promonarhice (în anul 1940, publicase un panegiric la adresa regelui Carol al II-lea), afirmată răspicat până în prima parte a anului 1948. Simptomatic pentru evoluția gândirii călinesciene rămâne accentuarea viitorului și nu cantonarea în trecut: „Cea mai urâtă suferință de care ne vei scăpa tu, an 1948, va fi regretul pentru formele sociale ale trecutului. Totdeauna înainte, niciodată înapoi". Trecutul economic și politic pare a fi neantizat și deci văzut numai negativ și doar cel cultural este evaluat, pentru că, esteticește, în istoria noastră se găsesc multe valori. Acaparat de ideologia propriului partid (P.N.P.)[395], Călinescu credea că a venit momentul propice proiectelor de construcție sistematică și de calitate a unei civilizații care să răspundă aspirațiilor păturilor producătoare. Se exprimau aspirațiile intelectualilor ce se revendicau dintr-un grup social concret, cel al păturilor mijlocii, spre deosebire de alți intelectuali ce dobândeau statusuri conferite de apartenența la grupuri politice sau clase sociale de mare forță economică sau financiară. Din acest unghi nu i se poate imputa lui Călinescu asumarea de responsabilități civice în numele claselor de mijloc. Din poziția sa de cărturar care și-a asigurat veniturile numai din propria muncă de intelectual, era îndrituit să

---

[395] Partidul Național Popular (P. N. P.) a apărut ca urmare a transformării Uniunii Patrioților, al cărei congres din 10–12 ianuarie 1946 a decis constituirea sa într-un partid. Din Comitetul Central al P.N.P. au făcut parte dr. D. Bagdasar, G. Vlădescu-Răcoasa, P. Constantinescu-Iași, Tr. Săvulescu, A. Oțetea, T. Bugnariu, G. Călinescu, Al. Philippide, L. Blaga. Președinte a fost ales Mitiță Constantinescu. P. N.P. se declara adept al monarhiei constituționale, cu regim parlamentar unicameral. Economic, programul P.N.P. prevedea naționalizarea B.N.R., aplicarea unei strategii de echipare și refacere a industriei naționale. Accentul era pus pe industriile cu baza de materii prime în țară și cu posibilități de colaborare cu capitalul străin (cf. Gh. Țuțui, *Contribuția Partidului Național Popular la lupta pentru transformări democratice*, în „Analele Institutului de studii istorice si social-politice", nr. 1/1966, p. 55–65.

gândească la statutul său în noile condiții sociale postbelice dătătoare de speranțe, prin manevre ideologice și politice, pentru toți cei ce se integrau în categoria salariaților. Își va fi dat seama mai târziu de deșertăciunea iluziilor sale când noile autorități au modificat profund toate ocupațiile, intelectualii fiind puternic loviți în interesele și poziția lor socială. Practic, idealul călinescian al afirmării puternice a clasei de mijloc devenise o utopie, iar regimul comunist urmărea cu tenacitate instaurarea unei societăți omogene, edificată prioritar pe alte criterii decât cel productiv.

Indubitabil, G. Călinescu n-a fost marxist. El a cunoscut și a trăit tragedia intelectualului atașat unor valori confiscate și deformate de un regim totalitar. Peremptorie este însăși atitudinea sa față de ideologia comunistă, pe care o exemplificăm prin modul cum el o reflecta în publicistică. Întrucât autorul simțea continuu presiunea directă asupra sa ca scriitor din partea autorităților comuniste, a acceptat să exprime public opinia sa despre estetica socialistă, semnificativ rămânând în acest sens articolul *Puțină estetică socialistă*. Dacă am urmări acest text prin analiza hermeneutică, am fi tentați să percepem sensul real ce i s-a acordat de către Călinescu. Puțină estetică socialistă ar putea să însemne că, de fapt, această estetică impusă de ideologia comunistă era destul de puțină, ceea ce ar fi însemnat, neîndoielnic, nerelevanța ei științifică și socială. Trecând peste o asemenea interpretare, de o fi fost în mintea marelui estetician, putem observa marea diferență între ideile textului incriminat și viziunea călinesciană despre opere și autori. De pildă, revăzându-și capitolul despre Maiorescu din *Istoria literaturii române*... pentru o eventuală reeditare, Călinescu a rămas la textul din anul 1941, deși în articolul amintit dezavuase concepția estetică a conducătorului „Junimii". În general, se poate ușor observa lipsa unor modificări esențiale operate de autor în lucrarea discutată.

Despre histrionismul călinescian s-a vorbit mult. Fără doar și poate, criticul și istoricul literar și-a jucat destinul cu toate mijloacele ce-i permiteau să fie întotdeauna în prim-planul vieții

publice. Este interesant că, până în anul 1944, Călinescu n-a manifestat nici cel mai mic interes pentru tezele marxiste. Cum s-a produs schimbarea în opțiunile sale rămâne o întrebare al cărei răspuns se lasă așteptat. Merită să ne gândim la o ipoteză, și anume Călinescu a fost „recrutat" de noile autorități în temeiul prestigiului său ca urmare a ecourilor *Istoriei literaturii române*... Cum cartea a fost violent atacată de reprezentanți ai unor curente ideologice de dreapta, concomitent cu receptarea ei pozitivă de către critici afiliați la ideologia de stânga, Călinescu a fost perceput ca un democrat ce trebuia să fie atras de partea noului regim. În acest fel am putea explica prezența sa, în perioada 1944–1949, în fruntea redacției a patru publicații, în timp ce alți scriitori recunoscuți ca militanți comuniști sau apropiați de ideologia comunistă nu s-au bucurat de asemenea onoruri.

Cu certitudine, Călinescu nu a cedat în nici o împrejurare de la criteriile și judecățile axiologice ce l-au impus definitiv în conștiința critică și în cea publică iar răspunsul dat detractorilor, în 1948, este revelatoriu. Fără a se dezice de principiile sale estetice, Călinescu a experimentat tot felul de strategii pentru a supraviețui unei epoci total nefavorabile valorilor culturii naționale și a rămas, orice s-ar spune, model de creator într-o societate bântuită necontenit de spiritul gregar și de confuzionism axiologic. Social, Călinescu a fost nevoit să disemineze idei și teze ale unei ideologii, dar a stăruit în a-și conserva propria operă numai în cadrele stricte ale normelor estetice. Trebuie recunoscut că și în articolele remorcate la ideile propagandei oficiale se simte spiritul călinescian inconfundabil.

2. Tradiție și specific național

În opera călinesciană tradiția ocupă un loc privilegiat, aceasta este examinată în dimensiunea ei estetică fără a fi vitregită de celelalte virtuți (istorice, sociologice, antropologice). Tema tradiției se inserează în logica discursului autorului *Istoriei literaturii române*... privind temeliile culturii românești.

Asociindu-se dezbaterilor din epocă, G. Călinescu își pune problema originilor și vechimii noastre. În ce ar consta ele? Călinescu crede că originea etnică a românilor este nu numai latină, și împinge timpul de constituire a poporului român în perioada de existență a statului geto-dac: „Prin penetrația romană nu s-a născut un popor nou, ci un popor foarte vechi s-a modificat prin înrâurirea altuia mai nou". Ce vrea să dovedească cu ipostazierea vechimii românilor? O idee simplă, anume literatura română se înrădăcina într-o tradiție culturală autohtonă alcătuită din limbă, rituri, creații orale etc. Exegetul este pe deplin îndreptățit să analizeze astfel evoluția literaturii, fără ca aceasta să însemne autohtonism, adică accentuarea moștenirii proprii în răspărul oricărei discuții despre influențele cunoscute de literatura română. Scrisă și gândită într-o limbă unică, literatura unui popor este reflexul vieții spirituale a acestuia. Valorile literare sunt create în procesul de transfigurare a tezaurului spiritual al unui grup social sau al unei comunități naționale. Călinescu nu făcea altceva decât să pledeze pentru existența în cultura română a unor fundamente esențiale de creație, fără a găsi de cuviință să le indice și să le argumenteze. Pentru că un popor are o limbă, obiceiuri și rituri, natural, acestea sunt izvoare pentru operele literare.

Călinescu este îndrituit să examineze tradiția, deoarece despre ea exista o varietate de opinii abstracte, departe de realitățile culturale și istorice. Mai mult, el o descrie ca un fapt cultural originat în evoluția proprie a unei comunități naționale: „În definitiv, tradiție nu înseamnă altceva decât înaintare organică după legi proprii și nu este îndoială că organicul există în literatura română. Oricât ar ține seama de univers, o adevărată critică își stabilește scara de valori în cuprinsul literaturii sale (asta înseamnă tradiție)" afirmă el în *Istoria literaturii române...* Tradiția este expresia organicității culturii române, și nu este greu de observat filiația eminesciană a asertiunilor călinesciene. De regulă, Călinescu este discutat în relație cu contemporanii săi, Lovinescu, Blaga, Crainic și se neglijează, voit sau nu, înrâurirea eminesciană, vorbind de ideile lui sociologice sau

antropologice. Am spune că *Istoria literaturii române*....este o operă de aplicabilitate a unor teze a căror sorginte se află în gândirea eminesciană. Nu este nevoie de o amplă argumentație în a dovedi că G. Călinescu nu este un epigon eminescian. Dimpotrivă, el se distinge prin viziunea sa profund originală. Călinescianismul ființează firesc alături de eminescianism. Spre deosebire de Eminescu a cărui operă derivă dintr-o gândire paradigmatică, G. Călinescu edifică o operă elaborată exclusiv din perspectiva criteriilor și normelor estetice[396].

Tradiția este examinată și în contextul problematicii sincronismului. Polemizând cu E. Lovinescu, a cărui concepție despre sincronism o simplifică, afirmând că directorul „Sburătorului" ar concepe sincronismul identic cu internaționalismul prin negarea universalului, Călinescu disociază între idee și act. Ideile pot fi preluate („Ideile ca idei, ca forme pure, sunt contagioase.") de orice comunitate națională, indiferent de locul lor de origine, dar împrumutul în sine nu este creație. Ideile sunt universale, ca urmare a unor constante universale ale trebuințelor umane și sociale ce ființează în orice grup și sunt exprimate de către fiecare individ. Toate aceste trebuințe universale sunt realizate în moduri specifice. Călinescu a intuit corect relația dintre ceea ce numim astăzi constantele universale ale culturii și modul de viață care le concretizează, în limbajul și actele umane ce sunt întotdeauna specifice: „Actul fiind expresie are îndărătul lui tot sufletul individual", subliniază autorul. Am putea discuta această problemă și din perspectiva relației dintre scop și mijloc. Grupurile umane și grupurile naționale urmăresc, în general, aceleași scopuri, numai că acestea se înfăptuiesc cu mijloacele

[396] Prezentăm câteva fragmente eminesciene: „Puterea și mântuirea noastră în noi este"; „Un popor, ca și un copac, și ca oricare altă ființă organică, nu poate înainta decât în sine însuși, decât dezvoltându-și treptat aptitudinile și puterile sale înnăscute"; „Noi susținem că poporul românesc nu se va putea dezvolta ca popor românesc decât păstrând drept baze pentru dezvoltarea sa tradițiile sale istorice, astfel cum s-au stabilit ele în curgerea vremurilor". G. Călinescu afirma într-un articol: „Popoarele sunt niște organisme și ca atare au o naștere, o formulă de creștere și deces".

de care dispun. Întrucât sincronismul este similar cu modernismul, G. Călinescu argumentează că modernul poate fi conceput și dincolo de contagiunea ideilor. Modernul se regăsește la fel de bine în tradiție, adică în propria moștenire a unei națiuni: „Tradiționalism înseamnă progres în marginile legilor propriei rase, iar nu regres", și de aceea contemporaneitatea derivă din organicitatea etnică. Actualitatea nu se reduce, inevitabil, la spiritul timpului, dimpotrivă ea cuprinde elementele esențiale ale trecutului. Există legi interne pentru fiecare cadru național, crede Călinescu în același spirit evoluționist: „Legi interne duc omenirea la aceeași finalitate", dar nu datorită imitației și spiritului veacului. Din cauza unui „ritm intern universal", națiunile evoluează identic însă printr-o sincronizare declanșată. Exegetul exemplifică prin 10 orologii pornite la o anumită oră, fără ca acest act să însemne că, de fapt, celelalte nouă ceasuri imită pe primul. Călinescu nu ezită a recunoaște ființarea unui sincronism relativ superficial, exprimat într-o contemporaneitate externă. Criticul ridică, în fond, problema valorilor, pe care a examinat-o Lovinescu prin conceptul mult controversat — „mutația valorilor". Călinescu nu neagă sincronismul, însă refuză a-i acorda calitatea de normă („lege") în creație. Dacă sincronismul ar fi astfel acceptat ca o „cerință de existență a vieții sociale", apare întrebarea cu cine sincronizează românii? Călinescu conchide că sincronismul nu se încadrează ca lege socială ci exprimă doar tendința de mimetism literar a unei singure culturi sau literaturi. Un creator cunoaște alte culturi din care poate prelua viziuni sau idei care să ducă la adâncirea propriei gândiri, dar nicidecum s-o producă. Trebuie spus că G. Călinescu manifestă un acut spirit critic față de teza despre sincronism a lui Lovinescu, datorită negării de către acesta a tradiției și a tradiționalismului. Îi recunoaște lui Lovinescu interesul pentru etnic, dar nu-l scutește de critica ideilor sale despre tradiție. Călinescu consimte, după mai multe analize, la teza despre rolul imitației, pe care o disociază în imitație bună și imitație rea: „Condiția unei imitații bune este nu contemporaneizarea, ci folosirea ei ca punct de plecare pentru expresia

unui suflet real, organic, deci național". Ar fi nedrept a-l caracteriza pe Călinescu drept un tradiționalist sau un adept al tradiționalismului. El nu face altceva decât să evalueze cultura prin tradiție ca parte intrinsecă a acesteia și ca potențial element de pornire într-o nouă creație: „Cultura, tradiția nu sunt norme, ci abstracțiuni ale spiritului nostru clasificator". În același sens delimitează tradiționalismul de tradiție, urmare a confuziei întâlnite, nu rareori, în lucrări de exegeză culturologică. Se dovedește și de această dată că G. Călinescu formulează teze sau afirmă concepția sa teoretică în cursul analizelor concrete ale operelor literare. Stări reale rezultate din studiile asupra literaturii îl determină să-și precizeze sistemul său teoretic. La fel procedează cu conceptul de specific național, pe care nu-l definește ca pe o normă, ci determinarea lui ca particularitate a unei culturi, cum ar fi, de pildă, ființarea ei într-o limbă națională.

Călinescu a manifestat interes constant față de specificitatea culturii și literaturii române, datorită aspirației sale, mărturisită de mai multe ori, de a descifra acele note definitorii în conturarea valorilor estetice naționale[397]. Acestea nu ar exista decât într-o cultură cu un pronunțat specific. Față de alți cercetători ai fenomenului românesc ce acordau literaturii române doar șansa unei evoluții viitoare, Călinescu afirmă apăsat că există creații literare autohtone, care conferă, indiscutabil, un specific literaturii naționale. Refuzând să accepte lipsa de specificitate, Călinescu argumentează din perspectivă antropologică ființarea ei. De la început, esteticianul susține cu vigoare că specificul național nu înseamnă obligatoriu afirmarea obstinată a diferenței față de alții: „Specificitatea nu este echivalentă cu pitoresc, și o civilizație română cu ișlicuri și benișuri ar fi doar un muzeu". Specificul nu se constituie în temeiul unor norme: „Specificul fiind un element structural nu se capătă prin conformare

[397] Vezi și Mircea Martin, *G. Călinescu și „complexele literaturii române"*, București, Editura Albatros, 1981, p. 135 („Călinescu ține să afirme valoarea de cultură a culturii rurale, să o consolideze în genul ei proxim, nu în diferența ei specifică", susține autorul).

la o ținută canonică". Mai mult, el „nu se capătă nici nu se pierde", deoarece „e un cadru congenital". Prin urmare, „specificitatea nu e o notă unică, ci o notă cu precădere". Rezultă cu toată claritatea viziunea originală și, credem noi, într-adevăr corectă a autorului *Istoriei literaturii române*... despre specificitate. Nici una din notele caracteristice doctrinelor exclusiviste ce promovează specificul nu este imputabilă criticului. Aserțiunile călinesciene sunt de maximă relevanță în studiul unui popor sau al unei națiuni, datorită virtuților de a exprima adevărul despre specificul național. A-i reproșa accentul pe care l-ar fi pus pe specificul național înseamnă a fi, netăgăduit, în afara chestiunii, din simplul motiv că G. Călinescu nu se folosește de specificul național pentru a justifica atitudini sau comportamente etnocentriste. În viziunea sa, o comunitate națională, ca și produsele ei spirituale, materiale, culturale se diferențiază în mod natural de toate celelalte. În această direcție organicistă Călinescu susține: „O cultură conține în sine toate notele posibile, precum un individ, toate aspectele caracterologice", iar „garanția originalității noastre fundamentale stă în factorul etnic". Călinescu afirmă, fără s-o spună explicit, identitatea generativă a spiritului uman, adică regăsirea acelorași teme în mai multe culturi. Ce vrea să dovedească exegetul? Un fapt simplu: nu există nici un motiv pentru cultura română de a avea un complex de inferioritate. Specificul este o trăsătură indelebilă a culturii române, așa cum oricare altă cultură dispune de un specific și de aceea este total nejustificată conștiința inferiorității dedusă din apartenența la o anumită cultură. Chiar și în condițiile comunicării moderne, ce s-a suprapus peste formele culturale vechi, stimulând masificarea și uniformizarea culturală, specificul se manifestă. În ciuda modificărilor și similarităților moderne și industriale, particularitățile culturale înrădăcinate în etnic se conservă și se perpetuează. L-am putea socoti pe Călinescu în rândul autorilor ce au premers direcții antropologice actuale privind persistența unor forme tradiționale în contexte sociale și economice de modernitate accentuată.

Grăitor pentru modul de a gândi specificitatea este excursul călinescian despre occidentalizarea culturii române, proces luat ca atare în seamă, dar examinat ca unul firesc într-un spațiu spiritual și cultural din care românii au făcut dintotdeauna parte. Călinescu răspundea astfel și multor lamentații despre așa-zisul imperativ al intrării, în Europa, a culturii române. El explică occidentalizarea ca asimilare rapidă a valorilor modernității și adaptarea la normele culturii occidentale. Relevând caracterul ofensiv și extensiv al modelului occidental de civilizație, în direcția teoretică descinsă din doctrina eminesciană, Călinescu susține teza edificării civilizației românești determinate, inevitabil, de condiții exterioare. Astfel, el formulează ideea extrem de interesantă, cea cu privire la constrângerea arealului românesc de a se occidentaliza: „Alunecarea înceată a moravurilor s-a făcut nu atât prin mergerea românilor în Apus, cât prin coborârea acestui Apus asupra noastră în chipul presiunii politice". Exegetul a surprins caracterul ofensiv al civilizației occidentale, disponibile la actul de modificare a modului de viață extraoccidental, precum și tendința ei de universalizare. Semnificativ, Călinescu remarcă prioritatea principiului politic în acțiunea de răspândire a civilizației occidentale. Călinescu nu este antioccidental sau antieuropean, dar el concepe europenitatea ca trăsătură intrinsecă unei culturi naționale alcătuite din valori proprii.

3. Națiune, naționalism și patriotism

Cu toate că nu a întreprins un demers sistematic și coerent despre națiune, Călinescu a examinat, de-a lungul întregii sale cariere publicistice, acest concept precum și atitudinile legate de el. Considerațiile călinesciene despre naționalism și patriotism sunt extrem de instructive, mai ales analizate în evoluția lor. În articolele publicate înainte de cel de-al doilea război mondial Călinescu vorbește doar de naționalism ca manifestare a sentimentului de aderență la valorile naționale, ca apoi să fie interesat de naționalismul în arhitectură, în film și, evident, în literatură. A publicat două articole cu titlul *Patriotism*, în care

discută doar despre patriotismul italian legat de războiul din Abisinia și de patriotismul în literatură. Trebuie recunoscută identitatea celor două noțiuni, așa cum se desprinde din lucrările călinesciene. Înclinăm să dăm credit interesului lui Călinescu în perioada interbelică pentru ideea de naționalism în care subsumează și patriotismul. Cu certitudine, naționalismul are, preponderent, un sens cultural. Dacă totuși am accepta o disociere între cele două noțiuni, am putea spune că atât cât a vorbit despre patriotism, Călinescu îl gândește mai mult ca o atitudine politică și socială a unui grup sau individ față de comunitatea națională, dar, repetăm, acest înțeles nu este afirmat într-o manieră neechivocă. De fapt, Călinescu se oprea la cei doi termeni numai din rațiuni argumentative pentru un subiect anume. Oricum, în textele antebelice autorul nu trimite la nici o autoritate în materie, fie științifică, fie politică sau culturală. Pur și simplu se discută, de către un mare intelectual, aspecte esențiale ale culturii și societății românești din unghiul apartenenței la o comunitate națională și al atitudinilor rezultate din acest context. Fapte cotidiene sau evenimente de rezonanță îl stimulau în exprimarea unei opinii despre reacția cetățeanului sau a grupurilor față de acestea prin prisma sentimentelor naționale. Aristarc, cronicarul mizantrop, este preocupat de fiziologii și tipologii comportamentale naționale, fără să arate vreun interes pentru dimensiunea teoretică a noțiunilor utilizate în radiografierea mentalităților colective românești. În schimb, în studiile despre Eminescu, cu deosebire în cel din anul 1939, Călinescu tratează viața și opera poetului și prin grila ideilor naționaliste, iar în *Istoria literaturii române*... factorul etnic este considerat preeminent, ceea ce însă nu însemna exacerbarea lui și nici deformarea în șovinism sau etnocentrism. După lovitura de stat din august 1944, se observă nuanțe interesante în concepția lui Călinescu despre naționalism, în care predomină semnificația politică și ideologică, descifrată, de această dată, în situațiile complexe determinate de ocupația străină și de instaurarea unui regim politic a cărui ideologie conferea un conținut cu

totul diferit națiunii și naționalismului, cu accent pe dimensiunea ideologică de clasă.

Iată rezumativ liniile evoluției criticului în abordarea unei teme cum este cea despre națiune. Se cuvine să investigăm mai adânc concepția călinesciană apelând la analizele sale în domeniu. Mai întâi, trebuie să distingem, în mod necesar, între viziunea sa asupra incidenței naționalismului și patriotismului în creație și opiniile sale sociologice și politice despre patriotism. Anterior perioadei comuniste făcea distincția clară între creator și apartenența acestuia la o comunitate națională. O spunea răspicat: „Nu există artist care să aparțină exclusiv, prin temele lui, patriei. Specificul unui poet nu stă în elementele de decorație, în costumul național, ci într-un anumit mod de a simți realitățile cosmice". Poezia, aievea oricărei creații, ține de capacitatea trăirii lumii într-un mod original. Ființarea poetului într-un cadru național nu este determinantă în afirmarea spiritului creator. Încă din anul 1927 criticul formula sentențios ideea despre diferența dintre specific și creație. Creatorul este cel ce dă specificul pentru că numai prin creație se naște specificul. Orice mare creator, prin producțiile sale, proiectează un univers propriu, diferențiat de oricare altul, printr-un specific pronunțat. Călinescu este interesat să descopere peste tot, în literatură, în arhitectură, în muzică și pictură, latențe etnice creatoare. El amintește, nu fără un anume tâlc, de „o prea lungă desconsiderare de noi înșine", ceea ce ar motiva accentele sale pe naționalismul cultural. O idee scumpă lui este aceea că în cultura românească există suficiente premise menite să ducă la crearea unei mari literaturi, relevată, de altfel, de el însuși în *Istoria literaturii române*...

Observația cea mai simplă ce ar putea fi făcută cu privire la gândirea călinesciană despre națiune este sublinierea continuității istorice cu scopul de a contura perenitatea unor valori autohtone. Într-adevăr, Călinescu nu vede doar latențe etnice creatoare, ci și creații autentice românești. El întreprinde un act de sociologie culturală judicios integrat în contextul estetic al demersului său. Literatura română a apărut într-un mediu

spiritual, ca efect al trăsăturilor etnice. Există o personalitate a culturii române, derivată, indiscutabil, din potențialul de creativitate al românilor. Călinescu nu cade în eroarea de a gândi mecanicist relația creator-popor. Chiar și în perioada comunistă, el se distingea, nu încape îndoială, ca un estetician, pentru care creatorul rămâne o individualitate puternică și cu o evoluție de excepție. Călinescu a repudiat sociologismul vulgar, iar trimiterile la marxism, după cum am constatat deja, sunt, orice s-ar spune, de complezență și lipsite de orice organicitate cu viziunea sa generală. Departe de noi dorința de a-l absolvi cu orice chip pe Călinescu de oportunismul său politic; nu putem să nu recunoaștem că gândirea sa a căutat o anumită împăcare cu ideile marxiste, la nivelul unei suprafețe destul de înguste și cu o relevanță minimă. În planul ideilor estetice și literare Călinescu a rezistat presiunilor ideologice ale epocii staliniste. A răspuns, cu mijloacele lui, sfidărilor ideologice, asigurându-și astfel, în limitele inerente acelui timp, păstrarea unei conduite intelectuale. Pe de altă parte, se cuvine a remarca interesul neprefăcut al autorului *Bietului Ioanide* pentru cunoașterea concepției politice a regimului comunist.

Revenind la discuția despre creator într-un cadru național, să concedem ideea lui că geniul este posibil în orice popor, teză afirmată și după cel de al doilea război mondial. În discuție nu este mărimea unui popor, demografic și teritorial vorbind. În consens cu concepția despre latențele etnice creatoare manifestate la orice comunitate națională, Călinescu este convins că orice popor este apt de mari creații. Se înțelege, esteticianul examinează existența în fiecare popor a unui fond de creație sublimat însă numai de creatori, deoarece numai aceștia dispun de capacitatea necesară de a trăi și a gândi lumea într-un mod original. De aceea, pentru Călinescu, nu prezenta nici o semnificație difuzarea creațiilor dincolo de granițele culturii naționale. Nici nu-l interesa, esteticește vorbind, câtă reverberație avea o creație literară românească în alte culturi. Nu era obsedat, ca alții, de receptivitatea Occidentului față de cultura română. Interesant, la Călinescu nu întâlnim chestiunea relației dintre

național și universal, pe care, cum am constatat la dezbaterea sincronismului lovinescian, o consideră lipsită de semnificație estetică. Important rămâne ceea ce reprezintă, axiologic, o cultură și literatură națională. Călinescu a procedat altfel decât mulți dintre contemporanii săi[398], anume a construit o operă durabilă și a dovedit prin aceasta că în cultura română sunt valori comparabile cu cele din oricare altă cultură, risipind temerea față de ideea dependenței de tip colonial a culturii românești de cultura occidentală. Călinescu nu discută despre culturi mari și culturi mici. O cultură se afirmă prin sine însăși.

Observam mai sus atenția, acordată de Călinescu patriotismului în contextul social postbelic, ducând și polemici pe temă, îndeosebi cu reprezentanți ai partidelor istorice. Nu ne putem reprima senzația inconfortabilă determinată de implicarea lui Călinescu într-o dispută cu termeni extrem de labili. Esteticianul se avânta cu pasiune într-un dialog cu adversarii săi, pe terenul politicului. Călinescu nu se considera un politician, ci doar un om al cetății, care pretinde a avea ceva de spus în Agora. Nimic de imputat din acest unghi. De ce un intelectual de geniu să nu participe public la examinarea unor probleme stringente ale lumii în care trăiește? Numai că tocmai impactul lui Călinescu cu opinia publică ridică chestiunea semnificației sociale a tot ce afirma și susținea el. Să exemplificăm. În discuția cu partidele

---

[398] În anul 1947, Camil Petrescu afirma cu referire la ideea lui Călinescu despre unicitatea culturii unui popor: „Un «geniu» în sânul unui «popor mic» care nu reprezintă și o posibilitate de circulație internațională este un geniu inutil pentru cultura universală, reprezentată prin popoarele mari cu vaste posibilități. Cultura popoarelor mari își creează singură, la nevoie, o mare parte din geniile de care are nevoie" (Camil Petrescu. *Meandrele unei discuții*, în „Revista Fundațiilor Regale", nr. 8–9, 1947, p. 90). Trebuie spus că autorul *Patului lui Procust* era preocupat de condiția creatorului în societate, iar susținerea ideii despre apariția geniului în culturile mari avea în vedere existența climatului stimulativ în societățile respective. Pledoaria sa viza asigurarea unui statut social pentru munca literară și munca intelectuală, în general, singurul care ar oferi șansa ca într-un popor mic să apară genii, fapt ce-l credea a fi realizabil de către noul regim.

istorice uzitează des termenul de „partide democratice", în fapt partide politice de stânga, inclusiv partidul comunist, în lipsa oricărei definiri și disocieri a criteriilor în baza cărora aceste partide sunt considerate democratice. Ce înseamnă democrație? De astă dată Călinescu explică etimologia termenului, care este cea de „domnie a poporului". Dar cine este poporul? Acesta este alcătuit numai din clasele pozitive sau lucrătoare, adică „oricine ia parte cu sforțări proprii la construcția materială și morală a patriei". Restul populației sunt privilegiații deoarece trăiesc din specularea averilor. Prins în propriile contradicții, Călinescu admite că și această categorie face parte din națiune. Pe de altă parte, consideră problema națională ca fiind comună pentru toți cetățenii unei țări. Deși o spune fără echivoc: „Patriotismul nu e un monopol și toți românii sunt uniți în convingerea că independența și integritatea țării stau mai presus de orice", Călinescu lasă a se înțelege că patriotismul astfel gândit ar fi adoptat de partidele democratice (stânga), iar celelalte formațiuni politice ar urmări acreditarea unui patriotism favorabil unor interese proprii. Nu este greu de sesizat aderența criticului la o viziune partinică despre patriotism, din care cauză nu poate evita contradicțiile și unilateralitatea despre această temă. Caracteristică rămâne în acest sens polemica purtată cu PNȚ privind problemele naționale. Călinescu s-a avântat, de această dată ca un „artist" prins în ritmul trepidant al evenimentelor ce-i dădeau sentimentul prezenței sale obligatorii în Agora, într-o polemică, parcă înadins împins, cu tânărul fruntaș al PNȚ, Corneliu Coposu, în articolul cu titlul *Neolegionarii*, titlu șocant dacă ne gândim că autorul nu luase până atunci poziție față de fenomenul legionar. Stăruim pe acest text, pe care-l considerăm ilustrativ pentru modul cum concepea Călinescu problematica națională în perioada de după august 1944.

Pentru înțelegerea reacțiilor călinesciene este oportună o succintă prezentare a ideilor afirmate de C. Coposu la conferința TUNȚ în legătură cu naționalismul. Tânărul om politic a găsit de cuviință să clarifice câteva concepte: națiune, naționalism, naționalitate, pentru ca să definească doctrina națională

a PNȚ, act determinat, în esență, de frământările din societatea românească față de problema dureroasă a teritoriilor pierdute în anul 1940. În stil aproape didactic, conferențiarul explică necesitatea organizării vieții sociale și politico-juridice pe baze naționale. Națiunea este descrisă ca un tip de comunitate umană derivată dintr-o evoluție istorică. Cu trimitere la surse bibliografice, Coposu examinează națiunea prin componentele sale: tradiții, origine, obiceiuri, limbă, țeluri comune. Semnificativ, Coposu ține să remarce diferența dintre popor și națiune, evoluția unui popor spre națiune fiind posibilă numai prin exprimarea voinței acestuia de a fi națiune. În linia Școlii Ardelene, Coposu crede că despre o conștiință națională putem vorbi abia din secolul al XVIII-lea, punct asupra căruia Călinescu ar fi putut declanșa o dezbatere fertilă, dar, cum vom vedea, va glosa pe alte subiecte fără legătură cu expozeul lui Coposu. Cum discuția despre națiune urmărea un scop practic, liderul țărănist a definit naționalismul, operație indispensabilă, dată fiind tendința puternică de accentuare a internaționalismului și de negare a națiunii: „Naționalismul e preferința determinată pentru tot ceea ce este propriu națiunii căreia îi aparții. Rostul naționalismului este, în ultimă esență, afirmarea și întărirea spiritului național"[399]. În spiritul doctrinei PNȚ, Coposu concepea dezvoltarea țării având în vedere clasa dominantă numeric: țărănimea. Comentariul lui Călinescu tindea să abordeze politic o chestiune care oricum este susceptibilă de felurite interpretări. Frapează, înainte de orice, identificarea ideilor lui Coposu cu legionarismul, fiind înșelat, probabil, de unele formulări („legile pământului", „chemarea sângelui", „voință a destinului"). Spiritul său pătrunzător cedează comodității de gândire determinată, evident, de climatul ideologic impus de ocupanți. De aceea, Călinescu este pândit de diletantism în folosirea termenilor: popor și națiune. Îi reproșează lui Coposu utilizarea

[399] Corneliu Coposu, *Naționalismul reflectat în programul PNȚ*, Conferință ținută în ciclul de documentare al TUNȚ din București, în „Dreptatea", 9 octombrie 1946, p. 2.

inadecvată a raportului dintre popor și națiune, susținând că de fapt națiunea, în ordine temporală, s-ar fi constituit înainte de popor: „Popor înseamnă, în sens larg, totalitatea membrilor unei înjghebări statale, ca, de pildă, popor francez, popor american etc., ceea ce nu exclude componenta multinațională a acestei instituții" (*Neolegionarii*). Confuzie regretabilă. Poporul nu este o instituție, este o comunitate umană ce ființează în anumite condiții istorice, culturale, economice etc. Apoi, opinia formulată tranșant „întâi există națiunea, care poate fi și nomadă și apatridă, apoi apare poporul" nu este nicidecum argumentată și nici nu este indicată măcar o sursă de referință. În timp ce oponentul său nu făcea decât să expună într-o manieră accesibilă teze și noțiuni preluate din doctrine sociologice și antropologice, Călinescu se lansează în afirmații rezultate din observații parțiale și empirice. De regulă, Călinescu nu-și sprijină ideile sale pe referințe bibliografice, așa cum procedează în scrierile sale de istorie literară sau de estetică. El nu se vede obligat să examineze chestiunea științific, ceea ce ar fi însemnat cunoașterea literaturii sociologice și etnologice în domeniu. Atitudinea sa exprimă însă și reacția la inexistența unei tradiții științifice românești în investigarea fenomenelor naționale care să fi devenit un bun comun al intelectualității românești. Gusti și școala lui au adus contribuții la cunoașterea sociologică a națiunii, dar acestea nu au pătruns organic în opinia publică autohtonă. În consecință, Călinescu procedează empiric și subiectiv, pornind de la ceea ce simte și trăiește social și intelectual despre realitățile naționale.

Indiscutabil, nu toate aserțiunile lui Călinescu sunt hazardate. De pildă, sesizează eroarea lui Coposu care acreditează ideea legăturii intrinseci între națiune și monarhie: „Noi, firește, ne iubim regele și dinastia, afirmă Călinescu, și nici vorbă nu poate fi a face vreo aplicare la secolul nostru. Dar istoria unei națiuni nu se determină prin forma de guvernământ".

Atras în vâltoarea disputelor ideologice, Călinescu cade în eroarea de a judeca programe, partide și personalități prin criterii de oportunitate partinică, iar, drept consecință, vorbește de

„programul naționalist-legionar al partidului n.ț.", ceea ce i-a atras, pe bună dreptate, critici, unele, este adevărat, depășind cadrul urban al unei discuții[400]. Călinescu se lăsa indus de aparențele unei politici insidioase venită din partea ocupantului sovietic. De pildă, comentând „Manifestul PNȚ către țară", el găsește de cuviință să persifleze termenii în care PNȚ căuta să prezinte situația statului român postbelic. Astfel, este intrigat de expresia „neatârnare în afară", ce exprima, de fapt, neatârnarea României față de Uniunea Sovietică, cerință considerată de Călinescu drept inutilă, deoarece credea el, în naivitatea sa, Uniunea Sovietică ar fi dat asigurări că nu o să intervină în nici un chip în viața politică internă. Criticul dovedea lipsa acelui simț politic ce l-ar fi determinat să perceapă altfel strategia de sovietizare a țării de către conducătorii de la Moscova. Călinescu este cazul tipic al intelectualului atras într-o mișcare ale cărei reguli și norme nu le stăpânește, dar care se folosește din plin de prestigiul său în înfăptuirea scopurilor sale concrete nebănuite decât de cei din interiorul ei. Iar istoria se repetă în orice mare moment al schimbărilor sociale profunde. Într-adevăr, puterea s-a folosit de Călinescu, încât acesta exprima necondiționat opțiunile acesteia, edificator fiind gestul său de adeziune la decizia Biroului Informativ al Partidelor Comuniste care a osândit direcția naționalistă a Uniunii Comuniștilor din Iugo-

---

[400] Ne referim doar la câteva critici cu iz pamfletar publicate în „Dreptatea". Osvald Popescu în articolul *Ultima năzdrăvănie a dlui Călinescu* (22 mai 1946) ține să remarce: „Rolul definitoriu al d-sale pare a fi însă acela de comentator și traducător în jargon universitar al lozincilor". În articolul *Vulturul care prinde muște*, semnat Profilo (14 iunie 1946), se spune: „Ambiția de a fi un Titu Maiorescu, valoros om politic și mare critic literar, nu-i poate fi servită de împrejurări; îi lipsește olimpianismul antemergătorului și, mai ales, obiectivitatea". Ilie Iliescu în *Universitarii* (29 iunie 1946) caracterizează astfel publicistica lui Călinescu: „Slabă, lipsită de nerv, săracă în expresie și vulgară. Și, mai presus de orice, lipsită de logică. Sau având o logică a ei particulară. [...] Dar otrava penepistă îl răcâie. Îl roade la rânză. Îl mănâncă verva și înghite logica".

slavia, prilej cu care citează din Lenin și discută despre patriotism din punct de vedere clasial.

Călinescu nu respinge *de plano* naționalismul, dar îl concepe distinct de patriotism, acesta fiind „iubirea declarată de țară al cărei cetățean ești". Îndreptățit, Călinescu atrage atenția asupra „accepției culpabile", dată termenului de naționalism identificat cu imperialismul sau cu revizionismul. În viziunea sa, naționalismul este „solidaritatea cu cei de o naștere și de o limbă cu tine, fără prejudecăți pentru alții". În altă parte face deosebirea dintre popor și vulg, între patriotism și șovinism.

Lui Călinescu nu i-a scăpat, legat de temele naționale, chestiunea relațiilor interetnice. Scrie articole pline de înțelegere față de situația minorităților etnice. Disecă și repudiază antisemitismul. Îi repugnă șovinismul și, cum am mai spus, orice tendință etnocentrică. Statutul grupărilor etnice din granițele statului român îl concepe în contextul concret al vieții românești. El crede că nu s-ar justifica în nici un fel teama de minoritățile naționale deoarece acțiunea lor este strâns asociată cu forța statului român: „Un popor sănătos, viabil, nu are a se teme de prezența unei minorități și, mai ales, nu se cade să repete tocmai greșelile prin care aceste popoare au deșteptat conștiința minorităților române de pe vremuri" (*Falsă pietate*). O poziție, să recunoaștem, nu prea des întâlnită în perioada interbelică, însă deosebit de actuală astăzi când relațiile interetnice sunt discutate în contextele reale ale statelor.

4. Mentalități și psihologie etnică

G. Călinescu se înscrie într-o tendință durabilă din cultura noastră: studiul psihologiei românului. Opera sa istorică sau critică, precum și publicistica includ numeroase pagini de descriere a profilului psihologic al românului. Nu a lăsat un studiu sistematic despre comportamentul și caracterul național. În schimb, de câte ori se referă la o temă cotidiană sau de cultură, face aplicații pe modelul de psihologie etnică. În cunoscutele sale *Fiziologii*, Călinescu, moralist și normativist, încearcă să

disece această psihologie, să-i corijeze defectele. Este adevărat, Călinescu nu iartă nimic din scăderile psihismului național. Nu tratează tragic și doct pe români, cum o făcea Eminescu. Stilul său în scrierile despre români se încadrează mai mult în linia lui Caragiale, fără a fi caragialesc. Cât privește analiza specificului etnic în cultură, registrul stilistic este, indiscutabil, altul. Psihologia etnică este descrisă de Călinescu prin tipuri ca să ajungă de cele mai multe ori la tipologii, pe care le desprinde din observațiile sale de cărturar și de citadin. Țăranul, burghezul, intelectualul, artistul, muncitorul alcătuiesc tabloul național zugrăvit de Călinescu în maniera sa inconfundabilă. Să spunem acum că portretul românului este conturat prin compararea acestuia cu alte modele etnice din civilizațiile lumii. Paralelismul dintre români și alte națiuni scoate la iveală identități, dar și multe particularități care dau unicitatea românească. Din examinarea realităților sociale și culturale românești Călinescu reține dimensiunea istorică drept o caracteristică a unei națiuni: „Un popor nu este ceea ce este empiric, ci expresia definiției lui fundamentale, scoase din notele seculare. Noi suntem geți latinizați, adică un popor străvechi din Europa și trebuie să cultivăm acele simboluri care ne amintesc mereu străvechimea noastră. Noi însă împrumutăm toate imaginile din istoria recentă“ (*Mica soră latină*). Opinie exprimată de Călinescu intrigat fiind de consecvența altor popoare, cum este, de pildă, cel maghiar, în afirmarea permanentă a vechimii, deși este dovedit că este un popor mult mai nou venit în Europa.

În conturarea profilului psihologiei etnice românești, Călinescu evidențiază stratul celtic al poporului român, argumentat prin similaritățile fizionomice românești cu aceea a popoarelor din Occident: „Se poate oricând controla (și evenimentele au ajutat această experiență) că țărănimea română are simpatie organică pentru lumea vestică“. Iată cum ruralismul, ca semn al vechimii civilizației autohtone, se înrădăcinează în forme ale unui strat etnic comun Europei. Ruralismul conceput de Călinescu nu are nimic de-a face cu ruralismul propovăduit de sămănătorism, deși se revendică într-o anumită măsură și de la Iorga.

În acest sens Călinescu afirma: „Noi nu suntem primitivi, ci bătrâni". Autorul *Istoriei literaturii române...* nu propune, cum fac sămănătoriștii, ruralismul ca normă sau principiu estetic. El constată doar întoarcerea spre sat la popoarele vechi, ceea ce în plan estetic înseamnă raportarea creatorului la o moștenire.

În viziunea lui Călinescu problema psihologiei etnice este un proces uman, social și etnic în evoluție. Deși etnicul este un dat etern, profilul unui popor cunoaște modificări. Cum arată profilul călinescian al românului? Succint el apare astfel: „Noi românii reprezentăm o unitate rasială, adică o stabilitate, ieșită din colaborarea multor izvoare [...], suntem un popor superior, dotat cu daruri excepționale ce n-au nevoie decât de timp pentru a se revela în lume" (*Rasă, rasism și literatură*). Călinescu admite existența mai multor straturi etnice ce au fost asimilate de etnicul românesc, de unde derivă calități deosebite, aflate încă în stare latentă, dar care vor fi odată afirmate puternic. În acest fel criticul continuă o paradigmă a gândirii românești despre etnicul românesc, anume recunoașterea virtuților potențiale ale poporului românesc, ce ar urma să se dezvolte în condiții sociale și istorice favorabile. Chestiunea este deosebit de importantă în studiul etnosociologic al românului. Într-adevăr, se distinge în cultura română ideea despre evoluția românilor, obturată permanent de vitregiile istoriei. Virtual, poporul român se aseamănă cu oricare din popoarele mari, dar nu a cunoscut încă timpul care să-l propulseze pe axa evoluției sale nestingherite. Călinescu nu amintește de boicotul istoriei cum a procedat Blaga, însă subsumează etnicul românesc unei psihologii etnice statornicite de-a lungul istoriei în condiții specifice. Psihismul românesc decurge din mediul natural și din împrejurările istorice ale poporului nostru, date fiind vechimea poporului român, profilul psihologic al românului. De aceea Călinescu discută comportamentele etnice în latura lor perenă. Prin urmare, „tindem să rămânem rurali și pastorali", iar de aici rezultă „muțenia impenetrabilă" a românului care „se exprimă aforistic, fără nici o invenție". Obârșia noastră romană ar fi contribuit la exersarea spiritului administrativ, fapt ce ar explica menți-

nerea instituțiilor statale și în situații potrivnice. Din matricea elenă și bizantină avem „un simț politic excepțional". Cât privește inteligența, aceasta ar caracteriza numai pătura orășenească: „Suntem poate dintre cele mai inteligente popoare, capabili de a gândi dialectic, adică de a înțelege și teza și antiteza. Ajungem la concluzie, fără elaborație. Asta poate să pară acum un cusur, câtă vreme suntem în stare și de efortul constructiv, în fond, rămâne însușire (*Ibidem*).

Pe de altă parte, Călinescu face referire la mult discutata și controversata chestiune a lenei ca trăsătură definitorie pentru psihicul național. La fel ca și C. Rădulescu-Motru, criticul apreciază că lipsa unei activități susținute și eficace nu ține de psihismul românesc, ci de modul de organizare a muncii: „Românul n-a fost niciodată leneș, dar i-au lipsit, din cauza condițiilor sociale, o bună filosofie a muncii și o tehnică a ei" (*Filosofia muncii*). Dar cum am subliniat, Călinescu nu cruță în nici un fel comportamentul etnic românesc. El a stigmatizat tare ale caracterului național prin compararea românilor cu alte popoare, fie din Vest, fie din Est. De pildă, fascinat de performanțele omului sovietic — *horribile dictu*, — așa cum i-au apărut dintr-o călătorie efectuată în U.R.S.S, Călinescu formulează o diatribă la adresa românilor: „Noi românii suntem adevărații leneși, niște leneși agitați, făcând gesturi mărunte care induc în eroare. Românul are pașii incerți, împleticiți, sovieticul dimpotrivă, ajutat de arhitectură, calcă muzical" (*Kiev–Moscova–Leningrad*). În această privință Călinescu nu este consecvent. El constată manifestarea lenei ca trăsătură a comportamentului nostru etnic, pentru ca apoi să explice cauzele acestuia.

Nu-i scapă pătrunzătorului analist o însușire endemică a românului, mai ales a celui din estul țării, împotrivirea față de civilizație, motivată prin vechimea poporului român care îl determină să se apere „în mod instinctiv împotriva noilor-veniți. Popoarele de imigrație dovedesc întotdeauna un mare entuziasm pentru formele cele mai înaintate ale civilizației" (*Din viață... și din cărți*).

Un loc aparte în publicistica lui Călinescu îl ocupă igiena personală a românului. Deficiențele mari observate la diverse categorii sociale în ce privește lipsa de interes față de igienă le sancționează prompt. Curățenia fizică este, pentru Călinescu, o condiție esențială a civilizației. În același registru examinează psihologia românului prin atitudinea lui față de natură. Românul vede în natură mediul în care trăiește, dar de care nu se atinge și nu o modifică: „Românul are groază să împiedice cursul naturii" (*Țara lui Las-o în plata Domnului*) și de aceea nu este edil, adică nu intervine în mersul natural al lucrurilor. Deși ține să remarce permanent că românii sunt rurali, el crede că, de fapt, ei nu sunt agricultori, care să modifice mediul ci desfășoară o activitate în limitele stricte ale naturii.

Călinescu este preocupat de un aspect important al comportamentului etnic: alimentația văzută prin deprinderi și obiceiuri specifice. Înainte de orice, trebuie subliniată insistența lui Călinescu pe ideea că România este „o țară îmbelșugată", iar „gustul românesc nu se poate încă standardiza", deoarece românul mănâncă mult, spre deosebire de occidentali care mănâncă puțin pentru că țările lor sunt sărace: „spaima de a muri de foame n-a fost niciodată un sentiment român" (*Elogiul sărăciei*). Călinescu găsește o explicație foarte interesantă privind ritmul lent al dezvoltării instituțiilor publice românești: ieftinătatea vieții în România: „Numai unde lumea moare de foame sunt și mari bogătași, în stare a lăsa monumente și colecții de artă. Numai acolo se fac afaceri mari din nimic". Iată cum exprimă Călinescu ideea weberiană a spiritului capitalist determinat de etica protestantă în centrul căreia stau austeritatea, economisirea veniturilor și investirea eficientă a unei bune părți din profit. Paradoxal, Călinescu optează pentru modul românesc de a fi deoarece în România nu ar exista o luptă dură pentru existență. De aceea, insul e „nepăsător, sătul, bun, milos, prin urmare cam anost, cam șters sufletește, incapabil de mari nebunii, de mari întreprinderi", caracteriza Călinescu în anul 1936 comportamentul românului, caracterizare reiterată peste zece ani în alte condiții sociale și climatice (anul teribilei secete)

într-un articol intitulat *Mâncăm foarte mult*, din care nu putem trece peste un fragment ce concentrează concepția sa despre psihicul național: „La noi, sociologic vorbind, sunt indivizi pauperi, dar foametea în înțelesul strict al cuvântului nu există (în anul 1946! — *n.n.*) [...]. Suntem niște săraci sătui. Și de aceea marea civilizație română pășește greu înainte. Nu ne zbatem îndeajuns, nu visăm. Bucătura ne stă în gât și suferă ideea". Pasivitatea noastră tradițională este consecința modului nostru de a ne hrăni. Cum autorul *Bietului Ioanide* pleda pentru un comportament activ și dinamic, singurul capabil de construire a unei mari civilizații, interesul său pentru alimentația românului se justifică mai ales ca direcție a cunoașterii psihismului național.

*

Examinarea ideilor călinesciene despre cultura națională relevă o viziune contradictorie, impregnată puternic ideologic în perioada de după cel de al doilea război mondial, urmare a credinței lui Călinescu în oportunitățile ce ar fi putut fi oferite de către noul regim politic pentru afirmarea socială a intelectualului. Deși cu disponibilitate de accceptare a unor teze ale noului proiect de construcție socială bazat în bună măsură pe o concepție utopică, G. Călinescu a susținut și a impus continuu, cu judecată critică, valorile estetice ale literaturii române, dăinuind ca un spirit tutelar al culturii naționale.

FILOSOFIE ȘI NAȚIUNE ÎN GÂNDIREA ROMÂNEASCĂ

1. Filosofie și cultură

În procesul evoluției moderne a societății, urmare a organizării popoarelor europene în comunități naționale, s-au pus bazele culturii naționale. Națiunea însăși este un produs cultural derivat din dezvoltarea conștiinței apartenenței la un grup de oameni care se simt atașați unii de alții datorită trăirii împreună a acelorași evenimente. Cultura unei națiuni are un puternic caracter organic rezultat din mișcarea istorică a spiritualității ei. Ea este dezvoltarea componentelor vitale ale unei națiuni. De altfel, conștiința națională s-a constituit, mai întâi, în și prin cultura națională preexistentă statului național. Este îndrituit un popor să construiască propriul său edificiu cultural tocmai pentru că este entitate capabilă de creație proprie. Însăși existența unui popor este intim legată de cultura sa, fiindcă ea exprimă identitatea și modul de a fi în ansamblul celorlalte popoare. Fiind creația unei comunități naționale, cultura se instituie în cel mai important mijloc de reprezentare a specificului național, și de aceea este trăită în activitatea concretă, ca aspirații, idealuri, norme și valori. Cultura, și o discutăm aici prin una dintre expresiile sale, cultura națională, se dezvoltă organic și unitar în toate structurile de viață ale unei națiuni. Fiecare societate are modele culturale ideale concretizate de comportamentul adecvat pentru un context național. Subliniind semnificația culturii în afirmarea identității unei comunități

naționale, nu putem trece peste rolul ei în modelarea și formarea caracterului și a conștiinței naționale, dar și a unei gândiri naționale, pentru că orice popor are un sistem propriu de a medita asupra sa și asupra realului. Există deci o concepție unică, aparținând numai unui popor, de cunoaștere a lumii, iar cultura înglobează această viziune proprie ca o parte componentă esențială.

Scurta analiză a conceptului de cultură națională a avut ca scop accentuarea însemnătății filosofiei, ca element al unei culturi naționale, în dezvoltarea conștiinței de sine a unui popor. Se cuvine să precizăm, cu claritate, că nu concepem filosofia ca o simplă reflectare a vieții naționale sau ca expresie a gândirii unor clase sociale, dar o considerăm ca un constituent al culturii naționale, și din această perspectivă discutăm raportul filosofiei cu națiunea. Orice sistem filosofic se înrădăcinează într-o cultură, evident nici vorbă de un *status* subaltern, ci de ființarea ei într-o lume a valorilor pe care cultura le cuprinde. Pentru că tocmai această lume devine obiectul însuși al filosofiei, adică problemele ei fundamentale ca existență. Este îndeobște stabilit că în conținutul filosofiei intră tot ceea ce ține de sfera de cunoaștere a omului. Adevărul intuit sau dezvăluit de filosofie se integrează într-o concepție unitară, relevată de o conștiință filosofică, definită în sens blagian, acea conștiință prin care filosofia „prinde știre de sine"[401]. Există deci un mod propriu al ființei umane de a se raporta și de a reflecta realitatea, văzută în totalitatea ei. Conștiința filosofică, ca și obiectul ei de reflecție aparțin unui mediu cultural. Să relevăm, totodată, și acțiunea decisivă, în anumite situații epistemologice, a filosofiei și a conștiinței filosofice asupra mediului cultural și asupra culturii însăși. Istoria ne este mărturie pentru importanța gândului filosofic în susținerea unor întregi culturi, dar revenim iarăși la ideea afirmată deja, aceasta este posibilă numai dacă el există într-o cultură, într-o lume a valorilor. Orice cultură are sau generează

---

[401] Lucian Blaga, *Despre conștiința filosofică*, Timișoara, Ed. Facla, 1974, p. 173.

noi idealuri, iar filosofia dă răspuns la întrebarea despre idealul omenesc.

Rostul actului de delimitare a poziției filosofiei într-o cultură este dat de tendințele mai vechi sau mai noi fie de a rupe filosofia de cultură, fie de a o anexa total unui sistem cultural. Nu stăruim asupra tuturor aspectelor ce decurg din relația filosofiei cu o cultură, ci doar precizăm locul ocupat de filosofie într-o cultură națională, deoarece numai astfel putem să studiem chestiunea, reală din punctul nostru de vedere, a raportului dintre filosofie și națiune. Orice analiză a acestei relații este, în concret, un examen al ființării unei filosofii într-o cultură națională, într-un mediu al valorilor ce aparțin unei comunități naționale.

Succintele reflecții despre filosofie ne oferă ocazia de a discuta în continuare despre dezbaterile românești, din perioada interbelică, privind relația dintre filosofie și națiune. Ce a determinat această interesantă și pasionantă controversă? Reprezintă ea numai rezultatul unor modalități diferite de înțelegere a meditației filosofice într-un context național? Cu certitudine, tema amintită a depășit cercul unei dispute academice, iar în sprijinul acestei aserțiuni vine evoluția culturii române după primul război mondial. Înscrisă încă din prima jumătate a secolului trecut pe traiectul afirmării valorilor naționale, în principal în artă și literatură, cultura românească integra în corpusul ei doctrine și idei filosofice preluate din alte culturi. Dacă în domeniul artei și al literaturii au apărut opere comparabile axiologic cu creații din alte țări, în cel filosofic se întreprindea actul necesar al cunoașterii și răspândirii marilor curente de gândire europeană, pentru că în acest fel s-a alcătuit un public pentru cartea de filosofie, precum și interesul pentru creația filosofică. Inevitabil se ridică întrebarea: cultura română era lipsită complet de gândul filosofic? Indiscutabil, a existat un mod de a medita asupra lumii și până în epoca modernă românească, o filosofie originată mai ales în aristotelism pe filieră grecească. Dar filosofia era mai mult obiect al procesului de instrucție al tinerilor boieri educați în școli grecești. Cu toate acestea, gândirea românească a avut șansa unor autori de sisteme, cel mai ilustru fiind

D. Cantemir, cu o viziune originală despre realitățile sociale și spirituale ale timpului său, la care putem adăuga pe ardeleanul Samuil Micu-Clain. Departe de noi intenția de a face o istorie a gândirii românești, ci doar marcăm momentele semnificative în dezvoltarea filosofiei românești. Așadar, este neîndoielnică existența unei gândiri românești, care, însă, în răstimpul de modificare a paradigmei de dezvoltare a fost neluată în considerare de către factorii principali ai schimbării în acțiunile fundamentale de transformare socială fără ca aceasta să însemne nicidecum anularea influențelor exercitate de către concepțiile „tradiționale" în viața socială și, mai ales, asupra mentalităților.

Întrucât evoluția noastră spirituală în zorii modernizării nu a cunoscut o *ruptură*, cum ar spune Noica, nu a existat o criză profundă care să pună în pericol, în plan spiritual, modul de a fi și de a gândi. Dezvoltarea către modernitate s-a impus din rațiuni sociale și naționale negenerate de o filosofie adecvată. Fără a se renunța la gândirea „tradițională", s-au adoptat, alături de ea, sisteme de gândire ce constituiau temelia proceselor de modernizare. În cazul concret al românilor, edificarea civilizației române moderne s-a făcut cu tipuri de gândire preluate din civilizațiile apusene. Organismul politico-juridic și cel instituțional românesc modern s-au constituit aidoma celui din civilizația occidentală, fără ca el să integreze direcții esențiale ale unei concepții românești despre căile de construire a noului sistem social. Un rol însemnat a avut disponibilitatea modelului de civilizație modernă de a atrage cât mai multe culturi și de a le „convinge" de oportunitatea adoptării lui ca singurul capabil de a conferi răspuns eficient și rapid la chestiunile specifice fiecărui popor. Construit ca un tip de civilizație extensivă și ofensivă, cu o dimensiune universalistă evidentă, acest model a avut la bază o filosofie pe măsură, la care ne vom referi mai jos. Aici, se cuvine a sublinia viețuirea împreună a modului „tradițional" de gândire și a filosofiei moderne ce pătrundea tot mai mult în spiritualitatea românească. Nu am asistat la o respingere, la o „luptă" din partea gândirii „tradiționale" românești față de filosofia occidentală. Dimpotrivă, ideile acestei

filosofii circulau nestingherit și foarte rar se auzea vreo voce, de regulă a unui prelat, despre primejdiile ce ar decurge din prea marea disponibilitate pentru noul mod de a gândi. Este clar că avem în vedere dezbaterea în forumul public, ca și elaborarea de lucrări care să respingă sau să combată teze și doctrine occidentale. Nu neputința sau lipsa mijloacelor intelectuale au contribuit la manifestarea unei asemenea toleranțe, cât fondul aperceptiv privind tipul de răspuns la o asemenea sfidare, care a optat pentru preluarea filosofiilor occidentale o dată cu acceptarea formelor civilizației occidentale. Ne grăbim să facem sublinierea necesară și anume că gândirea „tradițională" românească dintotdeauna s-a afirmat în acest mod față de orice alt curent filosofic exterior sieși, caracteristică derivată din spiritualitatea ortodoxă și din contextul ei real de existență determinat de situarea românilor la răspântii de culturi și civilizații.

2. Dimensiunea universală și locală a filosofiei

Cultura modernă a întemeiat filosofia concepută prin efortul suprem de meditație al individualității umane. Având omul în centrul studiului său, modernitatea a accentuat gândul creat de o personalitate. Eliberându-se de constrângerile dependenței de religie, filosofia modernă a dat curs libertății de creație și a revelat din nou, așa cum se întâmplase în Grecia antică, sisteme de gândire aparținând unor filosofi liberi în cugetarea și în opțiunea lor pentru un anumit fel de a medita asupra lumii. Noul mod de a gândi avea o evoluție ce pornea din cunoașterea științifică a realității. Filosofia își lua argumentele de interpretare din științe și adâncea explicațiile științelor aducând noi ipoteze. Pe măsura progreselor din cercetarea științifică, filosofia își apropria concluziile acesteia, oferind noi perspective.

Dezvoltarea filosofiei moderne avea loc concomitent cu afirmarea gândirii grupurilor sociale și a națiunilor, deoarece este clar că sistemele filosofice nu identificau întrutotul mijloacele și temele acestei gândiri. Nu avem cum credita ideea unei ierarhii a celor două moduri de gândire, filosofiei sistematice

acordându-i firește valoarea ce i se cuvine. Însă această filosofie, asemenea oricărui domeniu al cunoașterii umane, a atins limite în anumite momente ale existenței ei, ceea ce a determinat de fiecare dată tentativa reîntoarcerii la izvoarele cugetării omenești. De aceea, teza despre o criză a gândirii umane s-a dovedit falsă, pentru că lumea de-a lungul istoriei sale a realizat sisteme de a gândi în raport de contextul concret și de problemele reale. Am spune că gândirea grupurilor sau gândirea popoarelor s-a dezvoltat datorită filosofiei sistematice, ajungându-se ca ea să fie modelată exclusiv de aceasta.

De aici rezulta o încredere foarte mare în ideile filosofiei sistematice, ele devenind repere de gândire și comportament cotidian, înainte de toate, pentru elita oricărei națiuni. Cum filosofia își urma cursul ei concordant cu logica dezvoltării proprii, au apărut diferențele între modul de a interpreta lumea de către filosofia sistematică și tipul de meditație al gândirii grupurilor sau al gândirii popoarelor. Interesată preponderent de chestiunile cunoașterii așezate pe bazele investigației științifice, deci de studiul relațiilor cauzale, filosofia nu cuprindea în obiectul ei ceea ce nu avea un temei în demersul științific. De aceea, problematica umană neîncadrabilă în scheme de cercetare experimentală nu intra în atenția filosofiei. Problemele umane sunt însă aspecte ale unor grupuri sau comunități și acestea conferă „bogăția“ studiului filosofic.

În abordarea ei doar ca problemă pentru meditație, ne întrebăm dacă n-am putea vorbi de existența unei gândiri occidentale ca o filosofie locală? Aceasta a trasat noi direcții de explorare a universului și a omului deoarece era un sistem de gândire a unui spațiu spiritual real și, astfel, a răspuns la aspirații și idealuri concrete. Universalitatea filosofiei occidentale derivă logic din puternica ei coloratură locală. Ca o concepție asupra unui spațiu real, filosofia occidentală dispune de capacitatea de a fi concretă și în același timp de a medita asupra unor fapte nu numai „locale“. Trebuie spus că filosofia occidentală își revendică virtuțile universaliste din puternicul ei substrat spiritual catolic și din mediul cultural de sorginte catolică. Și în

cazurile cultelor protestante și reformate dimensiunea spirituală catolică este prezentă, inclusiv prin diferența afișată față de catolicism. Aspirația către universalitate a catolicismului se regăsește natural în tendința către universalitate a filosofiei, dovedindu-se oportună teza despre filosofie ca simbol al unei culturi sau al unei spiritualități. Există, așadar, un spațiu occidental în care s-a construit un mod de gândire, aceasta neînsemnând în nici un fel neluarea în seamă a deosebirilor între sistemele filosofice, între curentele de gândire din fiecare țară apuseană, diferențe care decurg firesc din specificul spiritualității naționale, după cum deosebirile pot fi explicate și prin libertatea de gândire. Nu este neglijabil faptul că cel puțin, în epoca filosofiei clasice, gândirea occidentală s-a dezvoltat în interiorul aceluiași spațiu, pe baza acelorași premise sociale și epistemologice. În acest sens vorbim de filosofia occidentală ca o filosofie „locală", iar de aici decurg vigoarea și capacitatea ei de a aborda marile probleme ale existenței și de a se „impune" în gândirea universală.

Iată de ce, fără teama de a cădea în nu știu ce „isme", se cuvine să discutăm direct despre situația filosofiei românești în relația cu cea occidentală. Evaluarea componenței naționale se face constant prin raportare la filosofia universală, în fapt occidentală. Nu o dată s-a susținut necesitatea sincronizării filosofiei românești cu filosofia occidentală. Dacă filosofia occidentală se afirmă ca una universală, deci autonomă de contingentele etnice sau naționale, atunci și filosofia românească trebuie să tindă spre același mod de a fi. Numai că se evită a dezbate filosofia occidentală în concretul ei. Ion Petrovici discuta filosofia „ca o prelungire convergentă a științelor pozitive [...] ea năzuiește la o imagine totală despre lume, cât mai obiectivă și cât mai adecvată"[402], idee, evident, de esență filosofică din arealul gândirii occidentale. Dar, așa cum remarcam,

---

[402] Citatele la care nu se face nici o trimitere sunt din lucrarea *Filosofie și națiune*, antologie de Constantin Schifirneț, București, Editura Albatros, 2001.

filosofia occidentală este universală pentru că reflectă un mod de gândire adecvat. Se uită că din această poziție a fost judecată gândirea așa-zis primitivă sau prelogică a unor întregi culturi extraeuropene. Profund raționalistă, filosofia modernă a aspirat la universalitate, iar valabil era conceput numai tipul raționalist de cunoaștere a realității. Să spunem fără echivoc că raționalismul era perfect justificat, deoarece numai acesta a putut declanșa marea revoluție în cunoașterea științifică și filosofică, iar această profundă schimbare a determinat construirea civilizației industriale, emanciparea omului de natură, afirmarea spiritului științific. În temeiul acestor virtuți, s-a ajuns, cel puțin pentru anumite perioade, la convingerea că numai această filosofie este autentică, dar această caracteristică nu s-a confirmat din momentul în care ea a tins să înlocuiască sistemele de gândire proprii unor comunități naționale. Este cazul să remarcăm nu atât disponibilitatea filosofiei occidentale de a se insera în gândirea din alte arealuri culturale, cât aspirația unor grupuri de culturi din afara spațiului occidental de a renunța la modalități specifice de cugetare și de a adopta modul occidental de gândire, cu motivația necesității modernizării structurilor mentale. Se pornea de la premisa oportunității filosofiei occidentale într-un context axiologic diferit, tocmai pentru că această filosofie era considerată de dimensiune universală.

Ajunși aici, stăruim în a elucida mai clar conținutul filosofiei occidentale în ideea de a o relaționa cu alte cadre spirituale, și cu problemele puse spre meditație în spațiul occidental, spațiu intens construit de om prin o tehnologie tot mai sofisticată și mai eficientă, cu consecințe nu întotdeauna benefice pentru însăși ființa umană care l-a creat. Științificul și tehnologicul sunt elementele fundamentale ale spiritualității occidentale, recte, moderne. Gândul filosofic își îndreaptă atenția spre acele probleme rezultate din civilizația științifică și tehnică. Iată, de pildă, în dezbaterea filosofică o temă esențială este cea despre chestiunea raționalizării din societățile de înaltă complexitate tehnică. Nu o dată, plecând de la această cerință a raționalizării sociale, s-a pus în discuție caracterul absolut al rațiunii.

Gadamer a relevat condiționarea inevitabilă a oricărei rațiuni[403] — pentru a oferi numai un exemplu de temă dezbătută. Cum se regăsesc asemenea preocupări, particulare unui mediu cultural concret, în alte spații culturale? Pot fi ele preluate ca atare? Întrebări al căror răspuns nu se poate da aici. Am dorit doar să semnalăm dificultatea în a examina universalitatea filosofiei fără a lua în seamă specificitatea culturală. Credem că se înțelege demersul nostru în a clarifica poziția filosofiei sistematice într-un context spiritual real. Aceasta nu are de-a face în nici un fel cu autarhismul, cu închiderea în sine și respingerea comunicării cu idei și concepții din alte culturi. Dimpotrivă, analiza noastră este orientată spre dialog și spre criteriul valoric în judecata oricărui sistem filosofic și, în consecință, spre asimilarea lui dincolo de timp și spațiu. Această exigență o avem în vedere când diferențiem gândirea unei națiuni și gândirea filosofică, modul de a gândi al unei comunități și modalitatea de a gândi a unei individualități. O filosofie se structurează și în raport de cultura în care ființează. Credem că nu poate exista o filosofie total deosebită de conținutul culturii în care ea se produce. Într-un fel se manifestă gândul filosofic într-o cultură dominată de valorile științei și în alt fel apare meditația filosofică într-o cultură predominant literar-artistică și altfel se prezintă filosofia într-o cultură în care se caută a se asigura echilibrul axiologic. Din acest unghi de vedere s-a accentuat, discutabil, deosebirea între artă – profund națională, ca expresie incontestabilă a sufletului etnic, și filosofie care nu este decât exclusiv de dimensiune universală. Într-adevăr, arta și literatura dau contur, prin modalități specifice, actului creator, imaginilor ce exprimă starea psihică a unui grup social sau a unei comunități naționale, iar filosofia operează cu abstracții și nu poate fi decât universală și nicidecum preocupată de aspectele contingente ale realității. Pătrunderea esențelor realității este obiectul

[403] Vezi Andrei Marga, *Introducere în filosofia contemporană*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1988, p. 222.

de studiu al filosofiei. Asupra acestui subiect revenim când discutăm despre trăsăturile filosofiei românești.

Semnificativă rămâne în spațiul occidental exprimarea unor reacții la dimensiunea universală a filosofiei. Autorii germani W. Wundt și Max Scheler au pus în discuție relația dintre filosofie și naționalitate, iar în spațiul francez Thorau-Bayle au examinat aceeași temă. Gânditorii români din perioada interbelică au dezbătut implicațiile etnice și naționale în filosofie din nevoia de a găsi un răspuns la studiul realității românești ca totalitate. După mai bine de un secol de preluare și adaptare a filosofiei apusene s-a ajuns la ideea că principiile gândirii universale nu pot să fie aplicate pentru studiul tuturor problemelor filosofiei românești. Fondul spiritual românesc impunea și un mod de gândire propriu.

3. Filosofie națională

În gândirea românească din perioada interbelică una dintre temele viu disputate a fost cea referitoare la caracterul național al filosofiei încadrată, cum era, de altfel, de așteptat, în problema mai generală a spiritualității românești. Edificarea statului național unitar în granițele sale etnice a adus cu sine procesul unificării spirituale. Organizarea vieții naționale cerea, alături de crearea cadrelor instituționale, o cultură națională, reflex al valorilor ce derivă din specificul național. Noua configurație a statului român se distingea prin integrarea în structurile sale a românilor care, după Unirea din anul 1918, proveneau din state cu civilizații diferite. După unirea politică urma în mod firesc și unificarea spirituală, fără de care orice alte opțiuni se dovedeau zadarnice, deoarece numai astfel era posibilă ființarea statului național. De la entitatea politică se impunea în mod necesar trecerea la o entitate morală și spirituală a națiunii române. Filosofiei i-a revenit, fără îndoială, un rol esențial, cu deosebire în formarea conștiinței naționale a elitei românești.

Discutarea poziției filosofiei față de problematica implicării sale în național nu a fost singulară, dimpotrivă ea s-a săvârșit

în ambianța propice a clarificărilor cu privire la caracterul național al celorlalte componente ale culturii. Dacă în ceea ce privește literatura, mai ales, dar și artele, se relua dezbaterea particularităților naționale din punctul afirmat înainte de primul război mondial, – amintind doar câteva curente ce au contribuit la acest demers, junimismul, poporanismul, sămănătorismul –, filosofia nu a beneficiat decât incidental de o analiză a ei în relație cu naționalul. Tot atât de grăitor este și faptul declanșării controverselor despre semnificația Ortodoxiei în afirmarea spiritului național românesc. De la cercul restrâns al teologilor, Ortodoxia a devenit în perioada postbelică obiect al unor însuflețite polemici născute din nevoia deslușirii trăsăturilor ei definitorii în structurarea naționalului. De aceea, indubitabil apărea chestiunea implicațiilor naționale ale filosofiei.

Asupra acesteia și-au spus opinia toți marii noștri filosofi din epoca interbelică. Cel puțin două curente s-au desprins: unul, preocupat de argumentarea universalității filosofiei în temeiul rostului ei principal în a descifra adevărul, cu deosebire pornind de la cunoașterea științifică a realității, iar al doilea interesat de descifrarea „materialului românesc". Prima direcție admitea numai filosofia capabilă să revele adevărul universal dincolo de orice contingențe naționale, lăsând în umbră realitatea națională, pe când cealaltă orientare judeca filosofia în concretul național și etnic. Este necesar să subliniem că, spre deosebire de disputele referitoare la ortodoxie, purtate direct între preopinenți, — multe dintre ele porneau de la aserțiuni formulate de un autor român, astfel încât se ajungea la clarificarea chestiunii în discuție sau se avansa o nouă viziune asupra ei, — controversele privind relația dintre filosofie și națiune au avut loc mai mult pe seama unor principii teoretice generale sau a unor teze din filosofia universală. Singura dispută directă, dacă am putea-o numi astfel, este cea legată de articolul *Etnicul în filosofie* al profesorului de la Cernăuți, Vasile Gherasim, ce se voia o pledoarie pentru elaborarea unei gândiri filosofice identificabile cu aspirațiile poporului român, la care a reacționat I. Petrovici exprimându-și îndoiala asupra virtuților etnice ale filosofiei.

Poziția lui Gherasim a fost susținută de Al. Dima, dovedind că Petrovici dezavuează dimensiunea națională a filosofiei cu argumente ale unei cugetări depășite, deoarece, susținea Dima, se mai putea vorbi în secolul al XX-lea de aspirația filosofiei spre adevărul absolut, dată fiind ancorarea ei în relativismul ce a cuprins procesul de cunoaștere. În afara acestor polemici între autorii menționați, nu s-au desfășurat mai departe altele într-o succesiune de intervenții din partea participanților la dialog. Fără a fi lipsite de spiritul polemic, studiile despre tema în discuție o abordează mai mult în sine, la nivelul unor principii și nu atât la palierul temperaturii fierbinți al unei dezbateri vii, derivată din acuitatea subiectului în cultura românească.

Revenind la examinarea celor două mari curente de gândire asupra implicațiilor etnice ale filosofiei, să zăbovim, mai întâi, pe direcția științifică, datorită preeminenței ei în cultura română modernă. Însuși Maiorescu gândea istoria filosofiei prin evoluția concepțiilor științifice, iar discipolii săi, mari nume ale filosofiei românești din perioada de sfârșit a secolului al XIX-lea și de început al secolului al XX-lea, au fost gânditori formați la mari universități europene unde domina scientismul. C. Rădulescu-Motru, P. P. Negulescu, S. Mehedinți, Mihail Dragomirescu, I. Al. Rădulescu Pogoneanu s-au format și afirmat sub oblăduirea lui Maiorescu care îi îndruma negreșit către filosofia raționalistă și spre spiritul științific. La catedrele lor din universități românești, fiecare a transmis, în disciplina lui, cunoștințe filosofice bazate pe demersul științific. În domeniul concret al filosofiei C. Rădulescu-Motru și P. P. Negulescu au format generații de studenți în filosofia raționalistă, impunând, de altfel, o direcție clară în cultura română. Este adevărat însă, această doctrină, predată la un înalt nivel academic și la nivelul cunoașterii tendințelor principale din gândirea europeană a timpului, nu integra nimic din ceea ce ar fi trebuit să fie cercetare științifică autohtonă. Argumentele erau luate tot din spațiul occidental. O anumită detașare de problemele românești era manifestă. Aceasta nu înseamnă că filosofii amintiți nu au referit în nici un fel la realitățile românești. Să amintim aici pe C. Rădulescu-

Motru cu lucrarea *Cultura română și politicianismul*, volumul său cu cele mai multe ediții, semn că exista din partea publicului românesc un interes puternic pentru concepția gânditorilor români despre fenomene din arealul românesc. Să precizăm că această scriere nu era totuși una de filosofie, ci de sociologie și antropologie.

Cum percepea Rădulescu-Motru filosofia? Chiar din primul său studiu filosofic de anvergură *Știință și energie* afirmă neechivoc preocuparea filosofiei pentru adevăr, iar concepția filosofică trebuie să rezulte din concepția științifică asupra lumii, principiu ce-l va susține permanent. Filosofia neîntemeiată pe concluzii științifice este, după Motru, o filosofie beletristică. Caracterizarea marelui filosof român merită măcar o analiză succintă. Ce înseamnă „filosofie beletristică"? Dacă o luăm în sens strict literal atunci ea ar fi filosofia făcută din cărți, deci fără un efort propriu de gândire, ci doar de preluare a ideilor altora. În fapt, autorul *Personalismului energetic* are în vedere filosofia lipsită de viziunea științifică asupra realității. Astfel, ne-am putea întreba cum ar putea fi judecate scrierile lor de filosofie bazate pe o literatură științifică produsă în alt context spiritual, în condițiile specifice în care-și elaborau gânditorii noștri sistemele lor, adică într-un mediu cultural văduvit de știința experimentală? Neîndoielnic, în acel timp, știința era considerată ca demers dincolo de granițe, iar interpretarea rezultatelor ei în grilă filosofică se făcea oriunde exista creativitate filosofică. Oricum, în concepția lui Rădulescu-Motru, autentică este numai acea gândire filosofică înrădăcinată în știință. Este interesant, Motru aprecia în anul 1943, după un răstimp destul de mare al dezbaterilor privind virtuțile filosofiei dincolo de știință, că ofensiva împotriva filosofiei științifice coincide cu manifestarea unor curente filosofice antiștiințifice din Europa.

În aceeași direcție dezvoltată de Rădulescu-Motru a mers P. P. Negulescu, care include etnicul printre factorii adiționali ai creației filosofice. Autorul *Genezei formelor culturii* sesizează, vorbind de etnic, încercarea de a-l ipostazia într-un element normativ: „călăuza pe care trebuie să o urmăm, îndrep-

tarul de care trebuie să ne conducem..." Filosof raționalist, P. P. Negulescu concepea etnicul și implicațiile sale în filosofie numai în consens cu concluziile investigației științifice a acestuia.

O concepție articulată despre relația filosofie-națiune întâlnim la un alt filosof raționalist, Mircea Florian. Într-o suită de studii autorul *Reconstrucției filosofice* a resimțit necesitatea de clarificare a statutului filosofiei în epoca modernă. Preocupat de obiectul filosofiei, Florian nu ezită să abordeze aspecte exterioare acestuia, pentru ca să dovedească profundul caracter raționalist al gândirii filosofice. Concepția sa a cunoscut o evoluție în susținerea existenței unei filosofii naționale și în căutarea argumentelor potrivnice pentru afirmarea unei asemenea filosofii, pentru ca această viziune să sufere unele modificări. Într-una dintre primele sale lucrări *Îndrumare în filosofie*, un scurt paragraf este intitulat „Filosofia se naționalizează". Deci în anul 1922, Florian accepta teza că spre sfârșitul secolului al XVIII-lea gândirea filosofică a fost înrâurită de principiul naționalităților proclamat de Marea Revoluție Franceză: „Filosofia se particularizează, se concentrează între hotarele naționale în măsura în care națiunile se trezesc la o viață proprie și devin conștiente de trecutul lor. Filosofia veacului al XIX-lea se preface din europeană în națională; de la 1800 întâlnim o filosofie germană, franceză, engleză, italiană, americană etc. – gândirea se naționalizează. În locul sistemelor de o valoare europeană, filosofia ridică steagul particularismului național, al religiozității, al respectului față de trecut și, îndeobște, la o atitudine agresivă și reacționară contra filosofiei cosmopolite a «luminilor»"[404]. Cel dintâi gânditor, autor al unei filosofii naționale este, după Florian, filosoful german I. Kant. Observăm la Florian exprimarea unei anumite reticențe în ceea ce privește viabilitatea acestei naționalizări a filosofiei, atitudine ce va fi și mai evidentă în articolul său publicat în anul 1933, „Filosofie și naționalitate". În acest studiu, filosoful român crede că o filosofie nu poate

[404] Mircea Florian, *Îndrumare în filosofie*, ediție de Nicolae Gogoneață și Ioan C. Ivanciu, Editura Științifică, 1992, p. 321.

fi națională, datorită aspirației ei de a adopta adevărul universal. El reia ideea sa din *Îndrumare în filosofie*, anume că naționalizarea filosofiei aparține secolului al XIX-lea, secolul evoluționismului și al romantismului. Autorul localizează în Germania concepția antiintelectualistă despre integrarea filosofiei în național. Florian face o deosebire importantă între logica națională și logica lucrurilor. Ocupându-se de ideile lui Wundt și Scheler, el ține să sublinieze inadecvarea intervenției naționalului la exigențele gândirii filosofice. Pentru a da și mai multă claritate susținerilor sale referitoare la universalitatea filosofiei, Florian o compară cu unele științe, cărora le concede caracterul național și conchide: „obiectul filosofiei se circumscrie prin universalitatea lui", iar „caracterul național nu e inerent filosofiei, pentru cuvântul că el nu e cuprins în structura cunoștinței". Dar acceptă că „numai voința de a gândi și de a explora e națională". Spre deosebire de Rădulescu-Motru și de P. P. Negulescu, Florian nu vede filosofia ca o concepție întemeiată pe știință, însă spiritul științific rămâne implicit înțeles atâta timp cât instanța supremă este rațiunea scrutătoare a realității. Delimitările autorului sunt pertinente atunci când relevă virtuți ale naționalului, considerate însă secundare în actul creației filosofice.

Mircea Florian a căutat să lămurească sensul unei filosofii românești. Față de precedentul studiu, în alte scrieri filosoful român se crede îndrituit a clarifica noțiunea de națiune și apelează — *horribile dictu* — la sociologie, pentru a concluziona că națiunea este un concept modern. În consecință, există o sincronizare între filosofie și națiune. De această dată nuanțează ideea afirmată mai înainte despre caracterul exclusiv al filosofiei: „Un gânditor nu se poate socoti ca plutind peste națiune, atâta vreme cât filosofează. Cultura filosofică aparține de fapt unei națiuni". Modificarea unghiului de percepție a filosofiei în raport de națiune s-a produs, trebuie să consemnăm acest fapt, în același an, 1933, când a apărut și studiul analizat anterior. Demersul său se concentrează pe analiza filosofiei din perspectivă culturologică. O filosofie națională există într-o cultură națională. Orice cultură are norme interne și „legi struc-

turale" după care se modelează viața națională. „Cultura e însăși viața comunității etnice", spune Florian. Nu este greu de sesizat mutarea accentului pe virtuțile culturii în ipostazierea filosofiei ca parte a spiritualității naționale. Desigur, Florian urmărește să concretizeze acest principiu metodologic la cultura română. El apreciază că două sunt metodele de exprimare națională în filosofie: metoda eclectică și metoda intuiționistă sau mistică, iar acestea dau expresie notei caracteristice a filosofiei românești, dimensiunea ei preponderent literară și retorică, altfel spus, filosofia românească este beletristică, gând care se întâlnește și la Rădulescu-Motru. Ținta argumentației lui Florian este clară: filosofia propovăduită de unii gânditori români, și avem aici în vedere, în primul rând, pe Nae Ionescu și, poate, pe Nichifor Crainic, pentru că afirmații de genul: „prin vorbă meșteșugită orice teză poate fi susținută" sau „ideile se «lansează» nu pentru valoarea lor, ci pentru a cuceri sufletele o clipă și a pune oamenii la contribuție" lasă clar a se înțelege orientarea imprecațiilor către profesorul de logică și metafizică. Această manieră de a filosofa, Florian o pune pe seama culturii noastre moderne, constituită prin influența romantismului european. În linia deschisă de Maiorescu pe urmele unor înaintași (Kogălniceanu, Russo), Florian explică sensul filosofiei românești moderne prin teoria formelor fără fond. Romantismul s-a constituit în Occident ca reacție la raționalismul civilizației moderne din acel spațiu. Preluat de cultura română, el nu a mai avut funcția din arealul originar, dar a fost folosit în susținerea idealului național și în construirea organismului politic modern românesc. Transferat din politică în domeniul spiritului, romantismul s-a dovedit ineficient. Consecința imediată, crede exegetul, a fost întronarea unui „naționalism verbal" în cultură, ceea ce a avut repercusiuni deosebite. Ce cale întrezărește Florian pentru filosofia românească? Față de cele două metode: eclectismul și intuiționismul, el crede într-o a treia ca fiind valabilă, numită pozitivă, care ar îmbina scepticismul cu misticismul, soluție apreciată de el neromânească, dar benefică filosofiei românești. În esență, „filosofia are norme interioare, potrivit

cărora se dezvoltă, neatârnat de cine le primește. Filosofia este o virtualitate permanentă în sfera unei culturi complexe". De bună seamă, Florian gândește filosofia în cadrul unui mediu cultural cu posibilități proprii de a cunoaște lumea, iar cugetarea românească o concepe, datorită lipsei unei tradiții filosofice, drept produsul selectării din orice filosofie a tot ce poate da un scop spiritual națiunii române. Sintetizând, să reținem efortul lui Florian, cu unele accente dramatice, de a descifra liniile esențiale ale unei filosofii naționale, fără a-și fixa definitiv o concepție clară. Demersul său mărturisește o căutare febrilă a explicațiilor ce pot, într-adevăr, să definească în concretul ei o filosofie națională. Departe de orice dogmatism, dar cu grija permanentă de a nu cădea într-un relativism oțios , gânditorul încearcă a găsi acea măsură necesară în susținerea tezelor sale. Peste șapte ani, în anul 1940, revine asupra chestiunii în studiul *Filosofia românească*, așezând investigația sub semnul relației dintre filosofie și românism, prima un fenomen universal, al doilea un fenomen unic, fiind preocupat de modul cum universalul se înrădăcinează în individual. Premisa de la care pleacă în abordarea relației amintite este complementaritatea universalului cu individualul. Reafirmând teza sa despre filosofie ca o cunoaștere a universalului, Florian încearcă să verifice această aserțiune în cadrele filosofiei românești. Sondând conținutul gândirii autohtone, Florian profilează contururile ei prin decelarea unor particularități: criticismul, pendularea între Orient și Occident, Ortodoxia. Ține să evidențieze ca specific al românismului „buna dispoziție sau receptivitatea față de cultura occidentală, ori de câte ori a putut pătrunde până în părțile noastre". Apelând și de această dată la principiile teoriei formelor fără fond, Florian relevă trăsătura contradictorie a românismului: „Aici descoperim tragicul românismului: ori de câte ori s-a deschis primitor Occidentului, românismul a alunecat din nou în deprinderi orientale, prin urmare, a îngăduit să conviețuiască fără sinteză elementele vechi cu bunurile noi. Confuzia a sporit, iar împrumuturile au căpătat aspecte de caricatură. Toate etichetele occidentale (democrație, filosofie, cultură, progres, organizație

etc.) erau golite de substanța lor. Sonoritatea, puțin umflată, a cuvintelor era aceeași, însă înțelesul lor suferise o adâncă pervertire". Recunoaștem stilul maiorescian în aceste rânduri ce tind să caracterizeze un proces spiritual, care, pe parcursul a aproape două veacuri, urmărește să armonizeze spiritualitatea românească generată de istorie și tradiții cu noul model de civilizație, modernă. Spre deosebire de Maiorescu care cerea unitatea fondului intern cu formele exterioare lui, Florian anticipează un nou criticism care să valorizeze atât formele cât și fondul culturii occidentale în procesul de afirmare națională. Atașat conceptului de românism, lansat cu câțiva ani mai înainte de către vârstnicul său coleg C. Rădulescu-Motru, Florian îi conferă, iată, un conținut filosofic, accentuând pe adaptabilitatea la standardele occidentale. De aceea, poate să pară surprinzătoare aserțiunea lui Florian: „Destinul românismului e definitiv legat de ortodoxie", dovadă a consecvenței sale în ceea ce privește afirmarea rolului religiei creștin-ortodoxe în istoria și cultura noastră încă din anul 1926 în articolul *Cultura română și Ortodoxia*, publicat în revista „Ideea europeană". Nu credem a greși dacă afirmăm că filosoful român a văzut Ortodoxia prin marile servicii pe care le-a adus românismului.

Cât privește orizontul științific al filosofiei, Florian nu lasă să-i scape fenomenul specializării tot mai crescânde a științei și neluarea în seamă a noii științe ce se profila ca o cunoaștere a unității dintre universal și particular, dintre abstract și concret. Noua spiritualitate generată de știința modernă nu ar fi avut o filosofie prin care să-și manifeste autonomia față de științele particulare. Gânditorul socotește existența unei crize puternice în filosofia occidentală cauzată de pierderea caracterului ei științific și reprezentată de curentele iraționaliste în care include, de pildă, existențialismul.

Dezvoltarea filosofiei românești s-a făcut în momentul în care filosofia occidentală cunoștea procesul unor modificări esențiale, cu deosebire în ce privește obiectul ei conceput în noile contexte, adică dincolo de rezultatele cercetării științifice. Gândirea românească s-a remarcat prin două atitudini: eclec-

tismul, pe de o parte, şi opţiunea pentru acele doctrine europene bazate pe concluzii ale ştiinţei, pe de altă parte, Florian menţionând aici filosofia lui Kant, materialismul asociat cu empirismul şi un pozitivism fragmentat, în sistemul lui Herbart şi un vag evoluţionism inspirat de H. Spencer sau de W. Wundt. Dar aceste „formule de gândire", cum le numeşte el, nu au fost repere pentru mult timp, deoarece, în aspiraţia sincronizării cu filosofia timpului din spaţiul occidental, în deceniul patru al acestui secol cultura română renunţa la filosofia ştiinţifică şi adopta filosofia existenţială, văzută ca o primejdie, din cauză că aceasta a renunţat complet la metodă, la principiile analizei critice. Ce întrevedea filosoful român pentru mersul cugetării naţionale? O privire lucidă asupra stării mişcării filosofice şi o întoarcere la demersul filosofic ce are la bază o metodă de cunoaştere şi de interpretare. Trebuie să recunoaştem la Florian ataşamentul pentru un anumit mod evoluţionist de concepere a dezvoltării filosofiei româneşti, asemănătoare traiectoriei cunoscute de filosofia occidentală. El concede, neîndoielnic, unele virtuţi naţionale filosofiei şi deci se poate admite o filosofie românească, însă se poate ajunge aici numai după ce gândirea autohtonă a parcurs, aievea celei apusene, toate fazele de evoluţie. Oricum, Mircea Florian a examinat starea filosofiei româneşti prin norme care diriguiesc gândul filosofic, afirmându-i astfel autonomia faţă de alte domenii ale spiritului şi recunoscându-i, în acelaşi timp, existenţa într-un context naţional. Este de subliniat abordarea globală a filosofiei româneşti, iar toată analiza se poartă numai la nivelul principiilor, al conceptelor şi metodei. Nici o exemplificare, nici o referire la un autor român. Credem că nu suntem în eroare dacă susţinem că Florian exprimă o exigenţă foarte mare faţă de calitatea gândirii filosofice româneşti, derivată din situarea permanentă cu performanţele filosofiei occidentale. Cu toate că orientările sale doctrinare se apropie mai mult de maiorescianism, nici un cuvânt despre mentorul generaţiei strălucite de gânditori, deşi în alte studii el discută despre „Filosofia Junimii" sau despre „Începuturile filosofice ale lui Titu Maiorescu", ambele publicate în revista

„Convorbiri literare". De aceea, conisiderăm, pertinente și docte analizele teoretice despre raportul dintre filosofie și națiune, ele fiind mai mult expresia exigențelor metodologice de studiere a temei amintite, un îndreptar în lămurirea problemelor legate de implicațiile naționale ale filosofiei.

Celălalt mare curent inserat examinării trăsăturilor filosofiei naționale a căutat să dovedească dăinuirea unei problematici specifice ființei naționale asupra căreia filosofia să reflecteze. Există deci o realitate autohtonă născută din psihologia etnică, tradiții, obiceiuri, istorie și cutume. Meditația asupra acesteia ar conferi gândului filosofic și nota națională atât de necesară pentru deschiderea filosofiei către toate aspectele vieții umane.

Interesul față de caracterul național al filosofiei s-a manifestat în deceniul trei, deci după primul război mondial când se ridica acut chestiunea unificării spirituale a tuturor românilor reintegrați în granițele etnice ale statului național unitar. Prima scriere cu acest subiect a fost „Filosofia românească" de Marin Ștefănescu, apărută în anul 1922, fără să producă o dezbatere animată, probabil din cauza lipsei de rigoare a expunerii și a argumentelor viabile, deși profesorul clujean lansa o idee ce ar fi meritat o discuție publică, anume filosofia românească dintotdeauna a fost o meditație asupra armoniei ca trăsătură esențială a poporului român. Peste câțiva ani, Vasile Băncilă a publicat în „Gândirea" din anul 1927, articolul „Autohtonizarea filosofiei". Autorul aprecia că naționalizarea filosofiei este oportună pentru orice națiune, pentru că fiecare popor are o psihologie proprie, iar decelarea ei cade în seama reflexiunii filosofice. Băncilă discută procesul de autohtonizare a filosofiei din perspectiva realității concrete românești, ce se distinge prin o cultură dominant populară derivată din spiritualitatea rustică românească. Or, crede Băncilă, cultura reflectă această psihologie etnică pentru că este creația unui grup etnic. Prin urmare, cultura „nu se poate exporta". Dar, din cauza „imitării pătimașe" a Apusului, nu s-a manifestat interes față de realitatea românească. Asemenea culturii, filosofia nu poate fi imitată și, de aceea, afirmă Băncilă, noi avem „filosofie străină în limba ro-

mână". În Occident, filosofia este autohtonă sau, cum am crede noi, ea exprimă spiritualitatea unui spațiu concret. În sprijinul susținerii autohtonizării filosofiei Băncilă aduce proba legată de beneficiul ce l-ar avea teologia românească obligată să împrumute, în lipsa unei gândiri filosofice naționale, din doctrinele teologice străine, ceea ce ar conduce, inevitabil, la adoptarea religiei altora, aserțiune, evident, amendabilă, știut fiind că orice teolog autentic examinează dogma religioasă, iar recursul la filosofie este făcut numai în măsura în care contribuie la interpretarea dogmei. Însă, Băncilă ridică o problemă cardinală: îngemănarea dintre filosofia românească și ortodoxie. În același registru al naționalizării filosofiei Băncilă caută a descifra obiectul unei filosofii românești și-l găsește în sufletul popular: „Acolo vom găsi cele mai însemnate teme inițiale ale filosofiei românești, acolo e tot ortodoxismul românesc, ce va trebui să intre ca element de frunte în ideologia filosofică românească". O întrebare legitimă se pune, anume în ce măsură sufletul popular este obiect al meditației filosofice sau obiect al psihologiei? Nu este clar de ce Băncilă nu a avut în vedere gândirea populară sau gândirea specifică unui popor. La rigoare se poate constata în textul său înțelesul de spiritualitate acordat termenului de suflet popular, amintind și de demersul lui Băncilă referitor la logică și etnic.

Într-o tentativă de sinteză a direcțiilor importante din filosofia românească a momentului (anul 1930), Mircea Vulcănescu chestionează metodic realitatea filosofică românească. Îndreptățit, discută despre condițiile necesare care permit determinarea caracterului național al unei filosofii, pentru a conchide că existența unei filosofii românești presupune o „activitate filosofică autentică și originală, născută din motive românești", un mediu de circulare a ideilor filosofice și o problematică și sisteme filosofice românești. Concluzia examenului său este că o filosofie românească s-a putut dezvolta în domeniul politic. Aici, filosoful politic s-a exprimat ca îndrumător de conștiințe ale unor oameni concreți, cărora li se adresa în intenția de a-i convinge de adevărul politicii promovate. Ideea o considerăm deosebit

de importantă, pentru că ea dă expresie trendului fundamental al societății românești, anume înscrierea pe traiectul modernizării, iar Vulcănescu a intuit corect afirmarea dimensiunii naționale în ceea ce el numește filosofie politică. Față de filosofia didactică, filosofia politică, de fapt gândirea despre ideologia națională, este mai direct legată de aspectele concrete ale românilor. Lui Vulcănescu nu-i scapă să evidențieze noua orientare dată de tinerii filosofi în gândirea românească, absorbiți de ideea creativității filosofice autohtone. Din rândul acestora se detașează, pentru tema de față, Constantin Noica. După articolul său din anul 1930 *Logica națională*, în care discută specificul național, Noica s-a îndreptat tot mai mult către dezbaterea problemei filosofiei românești. Noica este preocupat de a căuta sensul valorilor românești pe altă dimensiune decât cea a raționalității. Există, după concepția sa, un material românesc, iar acesta trebuie să fie obiect al cugetării. O gândire românească reprezintă efortul de meditație al unui filosof român în reflecția asupra materialului românesc. El se întâlnește cu Lucian Blaga în ideea afirmării virtuților poporului român de a gândi. Autorul *Spațiului mioritic* avertiza asupra imperativului ca gândirea filosofică românească să aibă independență față de cultura bizantină și cultura occidentală, adăugând: „Locul ce-l ocupăm în topografia spirituală a Europei ne indică cele mai rodnice directive... Mi-a plăcut totdeauna să sper că gândirea românească se va realiza potrivit liniilor de forță, ce i le imprimă *substraturile conștiente și de natură stilistică* (iar nu doctrinară) ale spiritului etnic". În viziunea marelui filosof viabilitatea unei filosofii românești este revendicată și de misiunea ce ar avea-o de îndeplinit cugetul românesc în locul ce i-a fost hărăzit, situarea între două mari trenduri culturale. Iar o filosofie românească se constituie, după Blaga, numai dacă integrează idei originale, idei gândite pentru prima dată de un român.

Chestiunea originalității a preocupat pe mulți dintre filosofii români din aspirația firească a înlăturării anatemei aruncate asupra gândirii românești: lipsa de autenticitate. În publicistica românească persista în deceniul patru convingerea că așa-zisa

filosofie autohtonă este, în fapt, o calchiere a filosofiei occidentale[405]. C. Rădulescu-Motru concepe originalitatea filosofiei românești, intrinsecă oricărei creații filosofice aparținând unui autor român, deoarece fiecare filosof formulează o concepție derivată din relația sa cu cultura proprie națiunii: „Originalitatea națională se manifestă fără să fie dinadins voită. [...] Ea este un fapt, nu un program". Este clar că autorul ***Personalismului energetic***, viza, indubitabil, grupul tinerilor filosofi ce pretindeau originalitatea filosofiei românești concepută însă altfel decât venerabilul filosof[406]. Așa se face că Noica are în vedere schimbarea obiectului de studiu al filosofiei românești, cum nu s-a produs până după primul război mondial: „Ne-am săturat să «cunoaștem» cugetul și gândirea românească prin filosofia lui Conta, rudimentele de filosofie ale lui T. Maiorescu sau filosofia gânditorilor oficiali", spune sentențios Noica în anul 1943. În același mod se referea la filosofia românească Grigore Popa. El deplângea „esseomania", această meteahnă a unor publiciști total dezinteresați de rigoare, disciplină și tehnica de elaborare, dar puternic atașați la tot ce vine din afară. Gânditorul transilvănean formulează o diatribă în stil eminescian la adresa acelora ce acceptă să fie într-o poziție subalternă față de filosofi străini: „Acești interpreți fideli, de multe ori ai curentelor periferice de gândire europene sau transoceanice, trăind cu burta în țară și cu capul peste granițe, n-au nici o legătură cu ceea ce este zbucium, zvârcolire sau vis de mărire românească".

Din examinarea unor opere românești, de pildă ***Învățăturile lui Neagoe Basarab***, Noica ajunge la concluzia despre exis-

[405] Un recenzent al lucrării lui Mircea Florian, *Cunoaștere și existență*, ținea să evidențieze că filosofia românească „poate ține piept oricând celor ce persistă a crede că nu s-a trecut încă de la plagiat la eseu" (C. Calotă, *M. Florian, Cunoaștere și existență*, „Revista de filosofie", nr. 3–4, 1939, p. 375).

[406] Vezi: Mircea Vulcănescu, *Filosofie științifică, universitate și ortodoxie*, în Mircea Vulcănescu, ***Pentru o nouă spiritualitate filosofică***, Studiu introductiv, selecția textelor, note și comentarii, bibliografie de Marin Diaconu, ediție de Marin Diaconu și Zaharia Balinca, București, Editura Eminescu, 1992.

tența unor momente filosofice și, deci, ființarea unei istorii a gândirii românești. Deoarece gândirea filosofică se produce, crede Noica, numai ca urmare a unei rupturi în spiritualitatea unei națiuni, el a apreciat că filosofia românească ar cunoaște momentul fast al creativității depline datorită conștientizării manifestării conflictului dintre dimensiunea păgână și cea creștină din sufletul românesc, o idee incitantă, care nu a putut fi dezvoltată din cauza vicisitudinilor istorice, prea bine cunoscute, abătute asupra filosofului.

*

Studiul relației dintre filosofie și națiune în gândirea românească a relevat, dincolo de controversele cunoscute, o problematică reală a filosofiei, sociologiei și antropologiei: viziunea proprie despre lume. S-a desprins astfel existența unor teme autohtone ce solicită un mod românesc de meditație.

În același timp, trebuie reținut că s-a pus cu acuitate chestiunea originalității filosofiei românești în două ipostaze: o filosofie născută din „materialul românesc", reflecție asupra specificității etnice, și o filosofie românească originală, cu o viziune inedită asupra adevărurilor generale. Numai în acest fel gândirea românească ar ieși din starea de imitatoare a altor filosofii. Nu putem trece însă peste un fapt indiscutabil, anume că epoca noastră modernă a cunoscut alternanța între perioade dominate de spiritul imitativ și perioade în care a prevalat spiritul de construcție filosofică. Nu atât o voință de a imita, cât presiunea exterioară de a imita a caracterizat răstimpurile de aservire spirituală.

Autenticitatea filosofiei românești a făcut obiectul de analiză a două curente: raționalismul și autohtonismul. Primul a căutat să examineze filosofia românească prin norme și criterii ale filosofiei universale, al doilea a încercat să evalueze potențialul românesc de creativitate filosofică, ambele aducând contribuții reale în cunoașterea sistemului de gândire românească. Dar evoluția lor a fost oprită brutal de noul sistem politic

C-da 98 coala 28

și ideologic impus în România după cel de al doilea război mondial. S-a repetat și în acest caz drama noastră ancestrală, de a nu fi putut dezvolta școli de gândire pe drumul propriu al filosofiei românești. Teoria ondulației universale, personalismul energetic, filosofia misterului, matricea stilistică sunt doar câteva dintre contribuțiile reale ale gândirii românești, rămase însă doar la nivelul unei viziuni individuale. Ele nu au fost dezvoltate într-un sistem filosofic de la care să se revendice grupări de filosofi români. O particularitate a culturii românești și deci și a filosofiei este discontinuitatea în evoluția ideilor și a inițiativelor culturale.

Obsedată de ideea continuității, cultura românească nu a reușit decât foarte rar să înfăptuiască o activitate creatoare neîntreruptă. Nici în ce privește libertatea de cugetare nu s-a putut asigura continuitate, perioadele de interdicție au alternat cu perioadele de exprimare nestingherită a opiniilor. Nu greșim dacă afirmăm că perenă a fost și este pentru cultura noastră și implicit pentru cugetarea românească interogația despre limitele capacității proprii de creativitate și despre proiectele ratate. Este momentul pentru o asumare temerară a spiritului românesc, așa cum este el, și o cunoaștere în toate straturile sale, fără a mai pune la îndoială gândirea națională.

O filosofie românească există ca filosofie a națiunii române care conferă expresie raționalității și cugetării românești. Cel care a înțeles spiritul românesc a fost C. Noica și lui i-a fost dat, în condiții mai mult decât restrictive, să elaboreze un sistem filosofic derivat din meditația adâncă asupra materialului românesc. O dovadă de netăgăduit a viabilității gândirii naționale, cu atât mai necesară astăzi când, iată, se discută din nou despre rostul cugetării românești în contextul amplului proces de globalizare a umanității. Oricât de influente ar fi virtuțile globalizării, o filosofie românească, ca un semn al identității proprii, este certă, fie și numai ca răspuns românesc la această sfidare a lumii contemporane.

Partea a IV-a
NAȚIUNE ȘI RELIGIE

NICHIFOR CRAINIC ȘI CONCEPȚIA TEOLOGICĂ DESPRE NAȚIUNE

În perioada interbelică dezbaterea problematicii specifice Ortodoxiei a coborât în Agora. Personalități culturale au investigat și au scris despre religie și rolul ei în viața socială. Amintim, printre alții, pe S. Mehedinți, C. Rădulescu-Motru, L. Blaga, Nae Ionescu, N. Paulescu, V. Băncilă, R. Dragnea. În efortul necesar de deslușire a specificului național, după constituirea României Mari s-au căutat acele domenii ce puteau exprima particularitatea noastră etnică. Avându-se în vedere perenitatea bimilenară a Ortodoxiei românești, aceasta a fost considerată ca element dătător de seamă pentru profilul neamului românesc. Printre personalitățile, care au declanșat dezbaterea asupra rolului Ortodoxiei, în prim-plan s-a situat Nichifor Crainic.

Directorul „Gândirii" a pus o problemă de maximă oportunitate: credința în cadrul unei societăți ce-și caută identitatea. El a apreciat Ortodoxia ca o soluție alternativă pentru națiunea română, iar cartea sa *Ortodoxie și etnocrație*, la fel ca toată opera sa, se vrea o argumentație a acestei idei, făcută în termenii sociologiei, antropologiei și filosofiei, alături de cei ai doctrinei creștine.

N. Crainic reprezintă în peisajul nostru cultural tendința către autohtonizare a creației românești. Nu este singurul care și-a propus un asemenea țel. Să amintim doar grupul de la „Viața Românească", însă acesta apela la alte mijloace. După primul război mondial s-a pus acut chestiunea creării unui nou fond de spiritualitate românească. În această direcție se înscrie

Crainic. Lupta împotriva formelor importate, a imitației se justifica în aceeași măsură ca și în alte epoci. Poate mai mult în acest răstimp de după desăvârșirea unității naționale. Prin urmare, s-a declanșat o dezbatere amplă privind fundamentele culturii române. Revista „Gândirea" condusă de Crainic a fost principala tribună de dialog despre tradiție.

N. Crainic a desfășurat o activitate de o mare diversitate: poet, eseist, profesor universitar de teologie la Chișinău și București, editor de reviste și ziare, om politic (deputat și ministru, însă pe perioade scurte), academician, autor de manuale pentru clasele primare. Spirit iscoditor, permanent în stare de veghe și de luptă, necruțător în disputele de idei, dar generos cu adversarii în viața cotidiană, adulat și detestat, N. Crainic nu se lasă ușor de încadrat într-o schemă de analiză. Afirmat ca naționalist, Crainic n-a comunicat eficient cu alți reprezentanți ai naționalismului românesc, deoarece gândirea sa despre etnic și națiune diferea de concepția acestora. Încă o trăsătură ce trebuie remarcată: deschiderea sa către contemporaneitate și spre valori universale. Revista „Gândirea" a publicat creații ale unor scriitori de mare rezonanță europeană (de pildă, Claudel, Rilke etc.).

Crainic n-a promovat izolaționismul cultural sau un autohtonism rupt de viața culturală a epocii. Dimpotrivă, în pofida limbajului uneori agresiv și apodictic, el dialoghează cu doctrine și curente ale timpului său. Respingerea sau adversitatea față de unele dintre acestea se face conform principiului atitudinii față de tradiție. În acest fel se explică neacceptarea unor curente avangardiste considerate ca demolatoare de tradiții și valori consacrate. Comportamentul său este însă contradictoriu. Publică, de pildă, în revista „Gândirea" *Manifestul Crinului Alb* și consideră asertiunile acestui document ca făcând parte din propria concepție.

N. Crainic a urmărit consecvent și cu tenacitate un scop: încreștinarea vieții publice românești alături de impunerea unei creații culturale autohtone. Cum singur a spus, a fost un „animator cultural" și „un îndrumător religios".

În scrierile sale a abordat teme esențiale ale Ortodoxiei și culturii naționale: caracterul religios al culturii românești vechi, preluarea de către Țările Române, după căderea Bizanțului, a rolului de ocrotitoare a Ortodoxiei, daniile făcute de domnitorii români mănăstirilor de la Muntele Athos, preocuparea lor pentru mănăstiri și alte instituții sociale din arealul românesc, stimularea opiniei publice față de monumentele de arhitectură religioasă, participarea românilor la coalițiile creștine împotriva dușmanilor creștinismului, păstrarea ritualului cultic originar de către Biserica Unită Română. Asemenea altor creatori români, a urmărit să deceleze un specific al culturii românești, detectându-i fundamentele perene și formele de expresie universală. Directorul revistei „Gândirea" a pus în circulație publică termeni precum: tradiție, tradiționalism, autohtonism, teandrie, oferindu-le sensuri noi.

N. Crainic a fost preocupat de transformarea psihicului românesc în factor de energie constructivă prin integrarea acestuia în spiritualitatea ortodoxă – temei al etnicului românesc. Studiile sale nu sunt investigații despre morfologia religiei ortodoxe, așa cum au procedat alți analiști, Mircea Eliade de pildă, ci analize ale relației dintre religie și națiune. Excedat de impactul Occidentului, nemulțumit de rezultatele modernizării prin agenții de tip occidental, N. Crainic a crezut că românii se pot dezvolta valorificând virtuțile Bisericii strămoșești. El a găsit explicația pentru evoluția țării sub impactul Ortodoxiei, la fel cum M. Weber prin studiul eticii protestante a găsit explicații pentru spiritul modern occidental.

De fapt, toată controversa iscată de mișcarea „Gândirii", cu deosebire prin studiile lui Crainic, a relevat mai apăsat și cu argumente noi orientarea nedisimulată a elitei românești către modernitate. Însuși Crainic se vede nevoit să amendeze unele dintre tezele sale și să afirme originarea lor în modernitate, cel mai clar fiind conceptul de tradiție, pe care îl vom discuta mai departe.

1. Creștinism și etnic (națiune)

Din opera lui Crainic se desprinde contribuția sa, esențială, la studiul unor elemente spirituale și religioase, constitutive ale națiunii. În structura oricărei națiuni, religiosul și spiritualul sunt inseparabile acestui tip de comunitate umană[407]. Directorul „Gândirii" a deschis un nou orizont în cunoașterea națiunii, dar și a religiei, pe dimensiuni neglijate sau necunoscute. Ideile lui Crainic despre națiune își au sursa în *Biblie*. În Cartea sacră a creștinismului sunt multe referiri la diferențierea de către Dumnezeu a umanității în neamuri. Specificitatea unui neam este determinată de istorie, mediu, limbă, de condițiile în care trăiește o colectivitate. Astfel, în *Cartea Facerii*, diversitatea neamurilor apare sub numele de Turnul Babel. Se vorbește de „diferite țări fiecare după limba sa, după neamul său și după nația sa (*Facerea* 10, 5, 20). Întreg capitolul 10 din *Cartea Facerii* prezintă popoarele ce s-au născut din urmașii lui Noe[408].

La Cincizecime sunt evocate neamurile, iar în vorbirea Apostolilor se relevă vocația neamurilor în plan divin. Apostolul Pavel în *Întâia epistolă către Corinteni* a spus: „Dacă toate ar fi un singur mădular, unde ar fi trupul?" (I Cor., 12-19) și „Voi sunteți trupul lui Hristos și fiecare în parte mădularele lui" (I Cor., 12-27). Referitor la această aserțiune, Ion Hrisostom comentează: „Aceasta vrea să spună: dacă n-ar exista între voi multă deosebire, nu ați fi trup; nefiind un trup, nu ați fi una, nefiind una, nu ați fi egali. Deosebirile sunt acelea care dau egal drept de cinstire"[409].

---

407 Studii actuale relevă că „religia a întărit conștiința etnică și naționalismul... Credința religioasă a comunității a fost întotdeauna un semn al identității... În multe cazuri, Biserica a jucat rolul de voce a minorității în descoperirea identității sale" (Donal Kerr, *Religion, State and Ethnic Groups*, New York University Press, 1992, p. 8).

408 Constantin Galeriu, *Autocefalie și ortodoxie, aspecte ecleziologice*, în *Centenarul autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române*, 1987, p. 209.

409 *Ibidem*.

Așadar, Ortodoxia nu neagă existența etniilor și a neamurilor. Ele fiind socotite ca realități naturale, religia creștină urmărește desăvârșirea lor, dar păstrând particularitățile lor: „Prin Biserică se urmărește unirea între creștini într-un Hristos, dar o unire și o desăvârșire care nu înseamnă anularea varietății lor. Dacă oamenii ca persoane unice nu se confundă în această unitate, nici neamurile nu se confundă"[410].

N. Crainic a recunoscut în creștinism modul de a fi local și universal în același timp. Lumea este alcătuită din popoare și națiuni, deci ea este diversă, așa cum a afirmat Dionisie Aeropagitul. Directorul „Gândirii" a deschis calea spre discutarea dimensiunii sociale și naționale a Ortodoxiei. Aceasta reprezintă spiritualitatea dătătoare de armonie între oamenii aparținând diversităților naționale: „Ecumenică în spirit, ea (Ortodoxia — *n.n*) e particulară sau națională în forma de organizare. E autocefală în administrație și universală în dogmă și aspirație"[411]. În altă parte este și mai concret: „Biserica ortodoxă este ecumenică în doctrină, în constituția ierarhică și în disciplină. Ea e națională în modul de a administra elementul ecumenic". Etnicul și religia sunt creații pozitive ale lui Dumnezeu, de aceea sunt intrinseci ființei umane.

Pe temeiul adevărurilor biblice, Crainic definește națiunea ca și comunitate „cu identitate istorică, cu omogenitate biologică și psihologică, cu unitate spirituală, cu voință și putere proprie". El descrie națiunea în termeni sociologici și antropologici, judecând deci realitatea națională din varii perspective. El nu o reduce, de pildă, la sacru, dar dimensiunea religioasă este apreciată ca una dintre notele fundamentale ale națiunii.

Națiunea este un tip de comunitate umană ce ființează din necesitatea organizării umanității în forme și structuri variate și concrete: „Omenirea e un simplu cuvânt abstract, dacă această

---

410 D. Stăniloae, *Universalitatea și etnicitatea Bisericii în concepția ortodoxă*, „Ortodoxia", 2/1977, p. 150.

411 Citatele fără trimitere sunt din Nichifor Crainic, *Ortodoxie și etnocrație*, București, Editura Albatros, 1997.

noțiune nu are un conținut verde pe care i-l pot da numai diversitățile etnice ale popoarelor“[412]. Societatea umană capătă concretețe prin modul diferit de structurare a grupurilor umane. Pentru Crainic există o delimitare între uman și național: „Idealul de «pace» nu se realizează reducând națiunile la uniformitatea abstractă a «omului», ci armonizând diversitățile lor etnice pe un plan transcendental. Acest plan e religia. Singură religia poate da un ideal comun tuturor națiunilor și tuturor raselor“[413].

Teologul român a căutat să abordeze și problema relației dintre individ și grup, dintre ființa umană și național (etnic). Națiunea este modul de a fi în concret al omului în relație cu ceilalți dar existența umană este dimensionată de religie. Religiosul și etnicul sunt intrinseci ființei umane. Ortodoxia accentuează unicitatea și nerepetabilitatea ființei umane creată de Dumnezeu. Unirea în aceeași gândire și simțire a lui Hristos se produce la o diversitate de popoare: „ (Dumnezeu), în generațiile trecute a lăsat pe toate popoarele să umble pe căile lor“ (*Fapte*, 14, 16). În acest fel se explică existența Bisericii pentru fiecare limbă națională.

Crainic, asemenea altor gânditori români, a analizat națiunea în viziune culturologică. Simpla ființare biologică a unui grup uman nu este națiune: „un conglomerat omenesc, măcar că ar vorbi aceeași limbă și ar locui pe o bucată de pământ, nu dobândește personalitate etnică decât atunci când depășește stadiul de natură și se ridică în acela de cultură“. Ajunși aici, să disociem concepția lui despre natură și despre cultură. Limbajul autorului nu este întotdeauna foarte riguros[414]. Astfel, el concede că „Națiunile sunt unități variate ale naturii create, și ele intră ca atare în organismul ierarhic al Bisericii“, iar în altă

---

[412] Nichifor Crainic, *Puncte cardinale în haos,* 1936, p. 159–160.

[413] Idem , p. 160.

[414] „Dacă vorbește de organismul social sau chiar de tradiția sângelui, aceasta e ori într-un înțeles spiritual, ori mai mult ca o metaforă“ (Vasile Băncilă, *Naționalism și teologie la Nichifor Crainic*, „Gândirea“, oct. 1939, p. 420).

parte menționează: „unitățile naturale ale neamurilor participă ca atare la viața ierarhică a spiritualității creștine". În disputa cu filosoful C. Rădulescu-Motru afirmă tranșant: „Pentru noi, etnicul e însăși natura proprie a neamului"; iar acesta apare „ca o fuziune a biologicului și a eticului, a sângelui și a sufletului". Reiese din aceste descrieri tentativa de a conferi conceptului de națiune un conținut cât mai adecvat realităților pe care le exprimă, prin armonizarea ideilor din doctrina creștină cu teze din concepții științifice. În epocă au existat și alte poziții din perspectivă teologică despre națiune. Succint, prezentăm două dintre acestea, una aparținând unui metafizician, Nae Ionescu, și alta unui teolog, D. Stăniloae.

Nae Ionescu a afirmat existența națiunii cu argumente teologice: „națiunea, ca realitate istorică, e o consecință a păcatului originar prin care s-a început istoria, prin care noi am căzut în istorie"[415]. Organizarea oamenilor în comunități naționale constituie forme de afirmare a istoriei, deci a acțiunii umane de a-și crea moduri proprii de existență, ca urmare a căderii în păcat. Nae Ionescu apreciază că viața religioasă este indestructibil asociată cu colectivitatea națională: „nu există, în chip normal, în istorie feluri individuale, ci numai feluri naționale de a trăi cuvântul lui Dumnezeu. De aceea, comunitatea de iubire a bisericii se acoperă structural și spațial cu comunitatea de destin a nației"[416]. Trăirea în Hristos ține de integrarea insului într-o națiune, deoarece numai astfel acesta poate accede la un comportament religios.

D. Stăniloae concepe ființa umană inextricabil legată de național deoarece numai astfel ea devine concretă. „Umanul există numai în forma națională, colorat național, determinat național, așa cum există numai determinat individual"[417]. În viziunea teologului român, umanul ființează în contexte (sociale, culturale, istorice etc.) reale care îi dau notele sale dis-

---

[415] Nae Ionescu, *Națiune și ortodoxie*, în „Predania", nr. 8–9 / 1937, p. 2–3.

[416] *Ibidem*.

[417] Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, 1939, p. 42–43.

tincte, iar apartenența la un grup național nu este exterioară ființei umane, ci este ea însăși: „Calitatea națională nu este un accident adaus umanului pur. Calitatea națională este însuși umanul într-o anumită formă a lui. Un uman pur nedeterminat de o anumită formă nu se poate închipui“[418]. Este o subliniere extrem de importantă, clarificatoare pentru hermeneutica ființei umane, concepută în alte doctrine filosofice și religioase ca total independentă de orice formă, de orice mod de a se defini prin trăsături concrete. D. Stăniloae face, în acest sens, diferența între ecumenicitatea egală cu uniformitatea și ecumenicitatea înțeleasă ca o simfonie, a armonie a unor popoare creștine: „Creștinismul e și supranațional, dar și național. Ecumenicitatea nu e sfâșiată prin nota națională“[419].

N. Crainic se întâlnește cu alți protagoniști ai dezbaterii relației dintre religie și național, așa cum s-a putut reține din cele spuse mai sus de către unul dintre adversarii săi, Nae Ionescu, ca și de unul dintre mulții săi emuli, D. Stăniloae. Scrierile lui Crainic au stimulat formularea unor puncte de vedere diferite de ale sale, cât și continuarea și adâncirea tezelor sale.

În concepția lui Crainic, organizarea lumii în etnii, așa cum a lăsat-o Dumnezeu, a condus la afirmarea fiecărui neam prin specificitatea conferită de existența sa ca etnie, ca națiune. Prin urmare, Ortodoxia respectă limba și particularitățile etnice, iar orânduirea bisericească este în raport de fiecare națiune: „Sunt atâtea biserici câte națiuni, ca tot atâtea fragmente locale ale bisericii ecumenice sau cosmice“. Analiza Ortodoxiei îl orientează pe Crainic spre investigarea istoriei noastre din care deduce două trenduri: intensitatea și expansiunea. Prima se referă la formarea individualității etnice și unitatea națională. A doua privește exprimarea personalității religioase a poporului român

[418] Idem, p. 11, de văzut și articolul său *Naționalismul sub aspect moral* („Gândirea“, noiembrie, 1937), din care am reținut această idee excepțională: „Naționalismul, în sine luat, nici nu mântuie, nici nu pierde, după cum este sau nu este străbătut de credința creștină“.

[419] *Ibidem*.

în cadrul ecumenic al Ortodoxiei. Aceste tendințe apar, afirmă autorul, conform principiului concepției ortodoxe: a distinge pentru a uni. Ortodoxia este intrinsecă etnicului, remarcându-se „această plasticitate a ei de a se modela după forma individualităților etnice", ceea ce a contribuit la exprimarea etnicului românesc. Întreaga cultură autohtonă este pusă de Crainic pe seama impactului cu credința strămoșească: „Cultura noastră istorică s-a dezvoltat din biserică, aceasta se știe. Dar însăși cultura populară — folclorul, arta plastică, muzica, înțelepciunea proverbului, moravurile — e străbătută de duhul creator al cultului ortodox și al concepției bizantine"[420]. Fără a-l considera fundamentalist pe N. Crainic prin ideea expusă anterior, așa cum s-au grăbit să-l eticheteze adversarii săi, recunoaștem că el nu exprimă nici o rezervă metodologică în asertiunile sale despre prezența și omniscienta Ortodoxiei. El a ținut în acest fel să dovedească ființarea autonomă a etnicului românesc de-a lungul întregii sale istorii datorită Ortodoxiei. Or, la fel ca orice alt etnic, cel românesc a ființat într-un context cultural și religios ce a cunoscut interferențe spirituale, contradicții și conflicte. A concepe etnicul românesc în afara oricărei influențe înseamnă a discuta despre el în manieră substanțialistă, cum de altfel a remarcat cu justețe M Ralea[421]. Dincolo de aceste apăsări excesive, rămâne oportună teza lui Crainic că apartenența etnicului românesc la cultul ortodox i-a conferit o specificitate pe care nimeni nu i-o poate contesta.

Revenind la legea intensității și expansiunii, N Crainic o discută în temeiul unității teandrice ce stă la baza relației dintre etnic și spiritual, dintre românism și ortodoxie. Legea amintită dovedește capacitatea Bisericii Ortodoxe Române de a lucra pentru neamul românesc concomitent cu acțiunea expansivă a ecumenicității spirituale, așa cum au procedat Mircea cel Bătrân, Ștefan cel Mare, Vasile Lupu, Mihai Viteazul. Autorul

---

[420] N. Crainic, *Sensul tradiției,* în *Puncte cardinale în haos*, 1936, p. 76.

[421] M. Ralea, *Fenomenul românesc*, București, Editura Albatros, 1997, p. 16.

atrage atenția că legea în cauză nu are nici o conotație imperialistă, de expansiune teritorială, ci de răspândire a Ortodoxiei. Această lege a intensității și expansiunii asigură conservarea etnică și perfecționarea ființei românești până la înălțimea ideii de misiune spirituală ecumenică și, prin urmare, ea „e valabilă pentru toate timpurile".

Un loc distinct în scrierile lui Crainic îl ocupă naționalismul. Acesta este „voința nației de a se impune proprietară reală a patriei în virtutea identității istorice și a omogenității spațiale", idee ce merită a fi reținută pentru realismul ei. De fapt, Crainic subliniază că un popor devine națiune numai atunci când el decide autonom asupra evoluției și existenței sale în o țară care-i aparține în temeiul specificului său etnic. Dar, pentru ca toate acestea să devină realitate, este nevoie de voință exercitată de un grup etnic, de unde rezultă că nu orice colectivitate etnică devine de la sine națiune, dacă nu există vrerea de a fi independent și suveran. Crainic a conferit naționalismului un conținut concret: „Cultul strămoșilor, cultul sufletului și mai puțin al formelor... graiul plasticei, graiul moravurilor și al moralei, graiul unei înțelepciuni proprii". Exegetul discută naționalismul ca expresie a unor limbaje specifice unui grup etnic.

Între naționalism și ortodoxie există strânse asocieri. Naționalismul „reprezintă forma integrală a solidarității spirituale în care trăiește încă țăranul nostru". Această comuniune este pregnant înfățișată de spiritualitatea ortodoxă considerată „formula solidarității românești", precizându-se că „solidaritatea românească nu epuizează spiritul ortodox". Spiritualitatea românească este reflectată de românism, o viziune și o atitudine, în același timp, ale naționalismului autohton. Crainic s-a înscris și el în marea controversă a timpului pe tema românismului. Amintim aici doar disputa sa cu C. Rădulescu-Motru, autor al lucrării *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități*. N. Crainic întreprinde o amplă analiză a eseului filosofului român în scopul de a-și expune opiniile sale. Remarcând încercarea lui Motru de a concepe românismul ca pe o realitate nouă, ce ar trebui edificată după refacerea României Mari, Crainic

crede a sesiza o contradicție între formularea „fiecare popor este un unicum în lume" și susținerea tezei despre românism ca o etapă din evoluția acestuia. Pentru Crainic, românismul este o trăsătură indelebilă a etnicului nostru dintotdeauna. El a justificat românismul și, implicit, naționalismul cu argumente pe care Ralea le-a repudiat, nu întrutotul îndreptățit: „Natura românismului nu e altceva decât aceea a naționalismului din trecut", iar românismul este definit ca „însuși modul permanent și specific de a crea istorie al neamului nostru". Crainic dă expresie frământărilor intelectualilor români de a-și găsi un loc convenabil prin care să se asigure țării demnitatea națională într-o lume bazată pe concurență acerbă și aservire. Nu putem omite constatarea făcută de Crainic cu privire la dependența voită sau impusă din exterior.

Directorul „Gândirii" a militat pentru un nou naționalism deosebit de cel promovat în secolul al XIX-lea. În acel veac, ca urmare a răspândirii ideilor Revoluției Franceze, dar și a afirmării tot mai accentuate a dorinței de edificare a statelor naționale, a fost stimulată năzuința popoarelor de a fi autonome. Constituirea națiunilor a creat speranța unei naționalizări reale a vieții publice, a construirii unui cadru național. S-a constatat că acest efort este deosebit de dificil pentru noile state, confruntate cu problema grupurilor etnice, altele decât etnia majoritară, care influența evoluția structurilor naționale. România nu a fost scutită de asemenea situații. Desăvârșirea unității naționale s-a realizat în contextul ciocnirilor de interese geostrategice ale unor state. Acestea, fie că se opuneau afirmării națiunilor, fie acționau în numele unor grupuri etnice minoritare, au impus noilor state constituite sau reîntregite în care acestea trăiau acordarea unor drepturi, care până la un punct puteau fi contrare intereselor naționale ale țărilor respective. Faptul sesizat Crainic l-a folosit ca argument în susținerea naționalismului său, despre care vom vorbi mai departe. Deocamdată, reținem că astfel trebuie judecată obstinația lui Crainic de a dovedi necesitatea orientării noastre către Orient, aspect speculat, uneori pe nedrept, de adversarii săi. Lectura atentă a textelor lui Crainic nu lasă a se întrevedea subjugarea sa față de orientalism ca mod de a gândi

organizarea socială și politică a statului național român. Argumentele sale au o cu totul altă semnificație decât cea dată de adversarii săi. Pentru el, afirmarea latinității noastre trebuie să fie suportul pentru susținerea demnității naționale: „Noi suntem latini răsăriteni și misiunea noastră aicea este". De aceea, „Trebuie s-o rupem cu felul nenorocit de a tălmăci latinitatea noastră ca un servilism față de Paris sau față de orice alt apusean". În Est, credea Crainic, statul român putea ființa independent de orice ingerință din afară: „Îndrumarea spre Orient ne va duce la statul stăpân". Crainic a exprimat în antioccidentalismul său atitudinea de respingere a dependenței țării față de Occident („trăim ca niște sateliți ai Occidentului" spunea Crainic). Rămâne neelucidată chestiunea cu privire la ce înseamnă exact Orient. Crainic nu este nici de această dată coerent și riguros. Este adevărat că de multe ori prin Orient el înțelegea Bizanțul. În acest caz, întrebarea e dacă statul român în secolul al XX-lea se putea organiza după norme și valori ale unei civilizații și spiritualități dispărute.

Întâlnim în opera lui Crainic o subliniere deosebit de importantă, și anume că naționalismul conceput altfel decât ca justificare a identității istorice și a omogenității spațiale „trebuie denunțat ca o acțiune violentă împotriva drepturilor altui neam". Din această perspectivă, nu a agreat naționalismul german descris „ca o năprasnică voință de putere întemeiată pe faimoasa teorie a rasei ariene, regina raselor", respingând „această dogmă întru totul *arbitrară* (*subl. n.*) a superiorității rasei germane"[422]. Motivul care l-a determinat să formuleze critici severe față de naționalismul german din deceniul patru l-a constituit ceea ce el a numit „anticreștinismul rasist" al ideologiei naziste care căuta să înlocuiască creștinismul apreciat de sorginte iudaică, cu o religie necreștină. În viziunea lui Crainic, „creștinismul nu este produsul natural al nici unei rase. Creștinismul nu aparține legilor genetice. Originea lui e supranaturală"[423].

---

[422] N. Crainic, ***Rasă și religie***, în *Puncte cardinale în haos*, 1936, p. 161.
[423] Idem, p. 178.

2. Tradiția

Crainic este un analist al conceptului de tradiție, discutată concret și definită prin una din dimensiunile etnicului românesc, Ortodoxia. Înaintea sa, s-au făcut o serie de remarci asupra subiectului amintit, fără însă a se conferi un conținut vizibil. De regulă, tradiția era redusă la cultura populară, sau folclorică. Crainic deosebește o tradiție autohtonă și o tradiție creștină („tradiția eternă a Spiritului care, în ordinea omenească, se suprapune tradiției autohtone"). Discutând despre conceptul de tradiție, autorul, pe linia definiției lui Unamuno, îi atribuie sensuri legate de biologic și spiritual; sângele, limba, sufletul românesc, pământul, toate acestea ar da tradiția ca realitate ontologică a diferențierii oricărui popor: „În raport cu istoria românească, tradiția noastră eternă își are sediul în popor și în expresia lui multiplă care e cultura populară ca produs etnic. Ea stă într-un anume fel de a poetiza, într-un anume fel de a plasticiza, într-un anume fel de a cânta, într-un anume fel de a filosofa, într-o anume atitudine față de natură și față de Dumnezeu"[424].

Tradiția este discutată în relație cu etnicul. Există o fatalitate etnică, afirmă Crainic, în prelungirea ideii lui Blaga conform căreia etnicul în artă e o fatalitate. „Cine se întemeiază pe această tradiție se întemeiază pe o actualitate care niciodată nu se va veșteji. Indiciile pe care ni le dă poporul sunt experiențe verificate prin veacuri și cristalizări elaborate firesc, fără intenție, deci cu atât mai valabile. Autohtonismul, înțeles astfel, poate fi numit tot atât de justificat: tradiționalism, actualism sau viitorism"[425]. Precizare importantă, care clarifică poziția lui Crainic, acuzat că ar fi militat pentru reîntoarcerea la un trecut paseist. Tradiția este concepută ca moștenirea perenă, organică, aptă de adaptabilitate la orice nou context al etnicului românesc fără ca el să-și piardă stabilitatea, cea care conservă specificitatea etnică. Tradiția și tradiționalismul sunt concepute

---

[424] Idem, p. 69.
[425] *Ibidem*.

de Crainic ca realități vii și nu ca ceva stagnant, opus la inovație sau la schimbare: „Noi nu căutăm refugiul în trecut și n-am socotit trecutul ca un model pentru prezent sau pentru viitor". Tradiționalismul este gândit ca trăsătură a personalității naționale, deci ca fundament al unei națiuni, ceea ce nu înseamnă o ancorare în trecut fără nici o comunicare și repliere la cerințele prezentului.

Este adevărat, tradiția este discutată ca o tradiție ortodoxă. Argumentația lui Crainic în legătură cu caracterul ortodox al tradiției românești este destul de ingenioasă. Religia, afirmă autorul, nu poate fi analizată în termenii caracteristici evoluționismului: „Ceea ce e divin nu e nici vechi, nici modern, ci actual". La obiecția adusă de alți exegeți, printre care C. Rădulescu-Motru, că revelația este anacronică fiindcă este tradiție, Crainic le-a replicat cu argumente teologice : „Când zic că revelația e modernă, adică actuală, nu înțeleg că ea se modifică după spiritul timpului, ci că ea modifică noile generații în sensul idealului creștin, adică ea modifică spiritul timpului, acordându-l cu spiritul lui Hristos". Să recunoaștem că N. Crainic formulează un principiu metodologic semnificativ pentru studiul religiei, dând astfel un răspuns la o problemă ce a frământat și frământă pe intelectualii români: modernizarea Ortodoxiei.

S-a remarcat încă din anii '20 că gândirismul și, implicit, opera lui Crainic continua sămănătorismul. Însuși autorul a afirmat aderența sa la naționalismul lui Iorga, conducătorul mișcării sămănătoriste. Unii exegeți găsesc similitudini care merg până la identitate între cele două curente culturale, în problematica etnicului și a tradiției. A fost Crainic un simplu epigon al lui Iorga? Hotărât, nu. Directorul „Gândirii" s-a delimitat de Iorga prin afirmarea viziunii sale despre etnic conceput în raport nemijlocit cu Ortodoxia. Recunoaște că sămănătorismul ,,a aprofundat caracterul etnic al acestui popor, dar s-a ignorat caracterul religios", ceea ce a determinat aprecierea poporului român ca primitiv, atașat doar pământului, lipsit deci de o simțire și o gândire superioară: „Peste pământul pe care am învățat să-l iubim din «Sămănătorul», noi vedem arcuindu-se coviltirul de

azur al Bisericii Ortodoxe. Noi vedem substanța acestei biserici amestecată pretutindeni cu substanța etnică"[426]. Creștinismul în general și Ortodoxia în special contribuie la emanciparea umană, la civilizarea oricărui popor. El este emblematic pentru personalitatea etnică a oricărei colectivități naționale: „Un popor creștin, oricât de rudimentare ar fi condițiile lui materiale, nu poate fi un popor primitiv de vreme ce, încadrat în Biserică, el are concepția despre lume pe care i-o dă creștinismul". Așadar, etnicul modelat de creștinism capătă alte virtuți și-l particularizează de popoarele necreștine, deoarece el aparține unui *modus vivendi* caracteristic unei gândiri și unei civilizații.

Crainic a discutat tradiția și din unghiul relației dintre cultură și civilizație, temă mult abordată și controversată în perioada interbelică. Cum gândirea sa se centra pe spiritualitate, Crainic nu putea evita un asemenea subiect. Cultura este gândită ca „fenomen spiritual și ca expresie a personalității etnice", pe când civilizația exprimă nivelul tehnic al unui popor fiind generatoare de uniformizare, teză ce se înscrie în concepția epocii dominată de ideile lui Oswald Spengler.

Crainic a fost acuzat că ar promova ruralismul, primitivismul și țărănismul. P. Comarnescu îl etichetează „creștin gregar și confuz"[427], care s-ar opune civilizației. Pompiliu Constantinescu, în analiza sa pertinentă referitoare la excesul de antioccidentalism al lui Crainic, face o remarcă: „Crainic păstorește o fantomă paseistă, nu o experiență intimă actuală. Crainic a strâns la pieptul său ortodox negura trecutului"[428]. O lectură atentă a scrierilor lui Crainic impune o nuanțare a atitudinilor sale față de tradiție și civilizație, evidențiindu-se o înțelegere a proceselor dezvoltării moderne și o acceptare a beneficiilor progresului tehnic pentru societatea românească. „Din moment

---

[426] *Ibidem.*

[427] P. Comarnescu, *Ideile veacului și spiritualitatea*, „Acțiune și reacțiune", 1929, p. 69.

[428] Pompiliu Constantinescu, *Creștinismul folcloric*, în *Dreptul la memorie*, vol. IV, p. 325.

ce binefacerile tehnicii materiale sunt indiscutabile, cine ar prefera drumul noroios de țară trotuarului asfaltat, cine ar prefera diligența automobilului și opaițul becului electric? Tradiționalismul, în acest sens, ar fi anacronism. Dar *tradiționalismul nu e o forță ce se opune civilizației* (*subl. n.*). Tradiționalismul e tehnica vieții sufletești a unui neam. Civilizația e tehnica vieții materiale a omenirii. Tehnica vieții sufletești constituie cultura unui neam... ea este determinată într-un fel și nu într-altul de fatalitatea lăuntrică a sângelui, și a credinței, a rasei și a religiei"[429].

3. Democrație și demofilie

Din scrierile lui Crainic străbate un misionarism rar întâlnit la alți autori români, comparabil poate cu cel al lui Iorga. Directorul „Gândirii" nu se mărginește la formularea și argumentarea unor aserțiuni. El s-a dorit a fi un militant pentru realizarea unui scop precis: autohtonizarea vieții culturii românești prin modalitățile specifice Ortodoxiei. El a refuzat fatalismul care ar caracteriza poporul român, așa cum susțin o bună parte dintre exegeții istoriei noastre. De aceea, a considerat falsă afirmația cronicarului Miron Costin, „omul este sub vremi". A năzuit să dovedească dinamismul românilor, capacitatea lor de a fi activi având în vedere că sunt un popor creștin care are ca pildă pe Iisus Hristos, cel ce este un model de luptă pentru libertatea omului: „Creștinismul e cultul îndrăznelii fără limită și izvorul de inspirație al celui mai nobil eroism".

Din acest unghi de percepere a realității naționale, Crainic investighează sistemul de guvernare democratic. Asemenea altor personalități românești, el manifestă atitudine critică față de democrație. Îi reproșează politicianismul, disprețul pentru organizarea constructivă a țării, nerespectarea legii, haosul și anarhia, stimularea dezinteresului pentru muncă: „Nu urâm democrația pentru democrație, ci pentru că a falsificat conști-

---

[429] N. Crainic, *Puncte cardinale în haos*, ed. cit., p. 147.

ința de stăpână a patriei noastre", imputându-le guvernanților că nu au dovedit demnitate, cu deosebire în ceea ce privește soluționarea problemelor naționale. Cauza limitelor democrației o vede în întemeierea ei pe sistemul claselor sociale. Existența grupurilor clasiale ar fi generatoare de conflicte (lupta de clasă) care ar eroda echilibrul social. Prin integrarea indivizilor în clase sociale se ajunge la un război între oamenii ce aparțin aceleiași etnii. El vizează, înainte de toate, marxismul, doctrină care, afirmă Crainic, a inoculat ura de clasă, ceea ce este în opoziție totală cu concepția creștină: „Progresul marxismului a însemnat descreștinarea și dezorganizarea lumii moderne", o diagnoză, să recunoaștem, corectă. Clasele sociale sunt organe inventate pentru a distruge națiunea datorită luptei continue între ele.

În locul democrației, Crainic propune demofilia. Ce este aceasta? „E aplicarea în viața politică a sentimentului pe care-l încearcă Mântuitorul când, văzând mulțimile flămânde, a spus: «Mi-e milă de popor» și le-a săturat în mod miraculos cu pâine și pește. Demofilia înseamnă identificarea ta cu suferințele poporului pentru a le vindeca. Pentru mine, interesant nu e atât regimul politic, cât faptul dacă el e animat de sentimentul evanghelic al demofiliei"[430].

Demofilia cere conducătorilor unei națiuni să fie legați de cei conduși, să manifeste iubire și să se identifice cu necazurile poporului. De aceea, demofilia și democrația sunt realități ce se exclud, deci ele nu pot coexista[431].

Ideile lui Crainic sunt generoase avându-și sorgintea în valorile creștinismului. Istoria a arătat însă că puterea, ca și orice act de conducere și organizare a unei societăți sunt generate de motivații și interese, de aspirații și idealuri individuale și sociale. În consecință, fiecare comunitate a cunoscut mecanisme de reglementare a raporturilor sociale care au avut în vedere diversitatea de interese. Demofilia se bazează pe premisa bunătății și bunei-credințe a celor care conduc. Crainic nu prezintă

---

[430] N. Crainic, *Democrație și demofilie*, „Sfarmă Piatră", 15 aprilie 1937.
[431] *Ibidem*.

însă sistemul de norme în temeiul cărora conducătorii unei națiuni ar trebui să se recunoască în dificultățile poporului pe care-l conduc. Or, democrația autentică oferă cel puțin șansa alternanței periodice a grupurilor conducătoare, sancționându-le astfel pentru modul lor de guvernare.

Crainic a ambiționat nu numai edificarea unui curent spiritual și cultural, ci și un program de transformare a realităților naționale românești. Militantismul său s-a dorit a fi integral, deci și politic. Peremptoriu este „Programul statului etnocratic". Acest proiect a fost elaborat în anul 1937 și publicat în revista „Sfarmă Piatră" și apoi în broșură separată. În revistă s-au publicat comentarii, de-a lungul întregului an 1937, semnate de susținători ai săi (Pan Vizirescu, Horia Niculescu, Septimiu Bucur etc.) într-o manieră encomiastică, deci văduvite de analize critice, subliniindu-se doar virtuțile programului etnocratic[432].

N. Crainic a oferit prin „Programul statului etnocratic" o alternativă la statul democratic. În formularea doctrinei statului etnocratic el pornește de la ideea lui Iorga „România a românilor, a tuturor românilor și numai a românilor", afirmată de marele istoric în perioada luptei sale pentru desăvârșirea unității naționale. Programul directorului „Gândirii" urmărește naționalizarea vieții românești. Statul apare ca un organism prin care forțele națiunii române sunt orientate către realizarea intereselor generale: „Statul e însăși energia organizată a neamului, în voința de a rămâne stăpân pe pământul autohton, care are pentru și numai pentru el, prestigiul sacru de patrie. Statul e, cu alte cuvinte, expresia politică a conștiinței autohtone." El nu este o instituție birocratică obligată să exprime și să pună în practică programe ale unor partide politice sau ale unor clase sociale. Principiul fundamental al guvernării, în viziunea lui

---

432 Cităm doar o opinie, cea semnată de Pan Vizirescu: „Sistemul d-lui N. Crainic a cuprins de la început toate resorturile vieții naționale, punându-ne în față viziunea totalitară a realității românești. E o doctrină care nu lasă nimic nerezolvat și nici nu îngăduie o altă concepție adversă. Ea lichidează toate erorile și nu lasă nici măcar posibilitatea de a i se clinti o silabă! (Pan Vizirescu, *N. Crainic, creatorul gândirii noastre*, „Sfarmă Piatră", 16 iunie 1938.)

Crainic, este „Legea lui Hristos, legea statului". Este aceasta semn al unui fundamentalism religios? După opinia noastră, nu poate fi vorba de o asemenea etichetare. Crainic a dorit să așeze la temelia statului etnocratic valorile perene ale creștinismului, ale Ortodoxiei, dar organizarea statului nu urmează structurile organizării bisericești.

Ce este etnocrația? „Numim etnocrație voința politică a rasei autohtone de a face din stat expresia proprietăților ei și organul misiunii ei în lume. Dacă democrația a deplasat centrul de gravitate al statului spre periferia minoritară, etnocrația e îndreptățită să-l reașeze în personalitatea națională a majorității care l-a creat". Forma de stat adecvată etnocrației este corporatismul etnocratic, ,,adică un corporatism rectificat după principiul proporționalității numerice, după criteriul etnic. Singură raționalizarea profesiunilor după proporția numerică a populațiilor din țară poate să readucă națiunea noastră în situația de rasă regală a acestui pământ. Această raționalizare înseamnă, pe de o parte, românizarea profesiunilor, iar, pe de altă parte, admițând proporția numerică, ea devine adevărata expresie a echității față de populații eterogene".

Crainic a manifestat interes pentru fascismul italian pe care-l diferenția de nazismul german. El nu a pledat pentru aplicarea întocmai a principiilor corporatismului fascist italian în statul etnocratic, aceasta fiind una din obiecțiile aduse lucrării lui Manoilescu *Secolul corporatismului*[433], ci a gândit pentru România un corporatism rectificat în consens cu contextul național („în forma lui originală statul corporativ nu se poate aplica"), iar fascismul a fost acceptat pentru că, spre deosebire de statul laic și cel ateu, el îmbrățișează concepția creștină.

Statul preconizat de N. Crainic este un stat totalitar, conceput conform structurii ierarhice din lumea divină. Pornind de la noul spirit care s-ar fi afirmat pe continentul european, autorul este convins că statul totalitar ar fi un stat naționalist și religios care

---

433 Crainic critica lucrarea lui Manoilescu din perspectiva neaderenței ideilor ei la organizarea corporatistă a societății românești pe temeiul valorilor ortodoxiei.

ține seama „de realitățile organice și diverse ale naturii etnice, cât și de realitatea transcendentă a religiunii"[434].

Directorul „Gândirii face o subliniere deosebit de importantă: statul totalitar nu este un regim de dictatură. În anul 1940 a afirmat foarte clar „Doctrina noastră e aceea a monarhiei ortodoxe, cum ni se lămurește ea din istorie, și nu putem concepe un stat românesc cu caracter de continuitate, de perenitate, fără această osatură a spiritualității tradiționale"[435].

N. Crainic a adus clarificări în legătură cu programul său în „Răspuns la actul meu de acuzare". Astfel, sunt formulate argumente ce vor să dovedească lipsa oricărei conotații politice a demersului său. El reamintește că nu ar fi susținut doctrina și practica politică fascistă exercitată de un dictator și de un partid unic. A avut în vedere corporatismul fascist italian numai sub aspectul economic, adică „for regulator al raporturilor dintre capital și muncă". Sesizăm o anumită contradicție, pentru că „Programul statului etnocratic" este antidemocratic și antipartidist, deci nu admite decât existența profesiunilor.

Crainic a evidențiat, poate surprinzător pentru unii analiști, similitudinea dintre proiectul său și ideologia comunistă: „Reformele social-economice propuse în acest sistem imaginat de mine se aseamănă ca două picături de apă cu cele comuniste fiindcă sunt identice"[436]. Oportunism? Încercare de a influența organele de anchetă? Personalitate puternică, N. Crainic nu putea să apeleze la aceste modalități. Credem că aceasta este convingerea lui reală, deoarece el era anticapitalist și căuta o soluție la alternativa comunistă: «Programul statului etnocratic» [este] confluență și formulă de împăcare între creștinism și comunism sau, mai exact, între naționalism și comunism sub egida creștinismului"[437]. Găsește asemănări între ideile sale și Constituția R.P.R.: „dacă citiți în paralelă Titlul II al Constituției Romă-

---

[434] N. Crainic, *Puncte cardinale în haos*, ed. cit., p. 169.

[435] Idem, *Revoluția legionară*, „Gândirea", sept. 1940, p. 521.

[436] N. Crainic, *Memorii*, II, ediție și cuvânt înainte de Alex. Condeescu, București, Muzeul Literaturii Române, 1996, p. 2,

[437] Idem, p. 202.

niei precum și broșura mea «Programul statului etnocratic» vedeți imediat că toate cele 11 articole sunt aidoma preconizate de mine încă din anul 1937. Eu nu sunt un criminal, ci un precursor al regimului social-democrat de azi"[438].

Crainic a exprimat cu claritate xenofobia și antisemitismul programului său. Directorul „Gândirii" a înscris poziția sa antiminoritară într-o concepție despre dezvoltarea spiritualității autohtone în contextul când statul român cunoștea, așa cum am subliniat, presiuni și chiar ingerințe externe privind acordarea de drepturi unor etnii minoritare, considerate de o parte a elitei românești ca fiind contrare intereselor naționale. Crainic a respins toate soluțiile agresive sau violente (de pildă, soluția Madagascar), propunând soluția revigorării sentimentului de demnitate românească pe căi economice, este adevărat însă ca urmare a unor decizii politice. Mai târziu va consemna că „proporționalitatea nu se obține prin nimicire, ci prin conlocuire"[439].

Asupra lui Crainic au planat mai mult de jumătate de veac acuzele de antisemit și rasist. Incriminatul le-a respins, în memoriile sale, aducând argumente ce merită a fi luate în seamă. Pentru că, includerea unei personalități într-un curent ideologic și politic nu se poate face fără desprinderea acelor particularități ale concepției și acțiunilor sale.

Crainic nu s-a considerat antisemit: „nu există în scrisul meu nici un rând care să tăgăduiască virtuțile neamului evreiesc"[440]. La aceasta a adăugat relațiile strânse cu personalități evreiești, colaboratorii evrei pe care i-a avut la publicațiile sale, militarea sa pentru acceptarea botezului evreilor și lupta împotriva eliminării evreilor creștinați din viața publică. El a justificat astfel „Programul statului etnocratic": „Între cele două extreme care voiau: una eliminarea evreilor din țară, cealaltă exterminarea lor, am crezut că e înțelept să mă opresc la soluția proporției numerice în profesiuni ca la o formulă care ar fi putut împăca pe români și pe străini"[441]. Chiar și în condițiile aspre și inu-

---

438 Idem, p. 204.
439 *Ibidem*.
440 *Ibidem*.

mane ale procesului intentat de comuniști, Crainic își afirmă convingerea în oportunitatea demersului său programatic: „Fiecare soluție se judecă în cadrul necesităților care au provocat-o. Eu sunt convins că, dacă România de atunci s-ar fi organizat profesional după principiul proporționalității numerice, spiritele s-ar fi pacificat, iar ororile care au avut loc în timpul războiului ar fi fost evitate"[442]. Ca naționalist a acceptat și a înțeles mișcarea sionistă drept o mișcare religioasă și naționalistă.

Ciudățenia situației lui Crainic provine din faptul că actul de acuzare nu amintește nimic de antisemitismul său! Exegetul pune însă o problemă neglijată sau evitată a se discuta atât teoretic, cât și politic: rezolvarea situațiilor generate de tensiunile din cadrul unei societăți în care majoritatea se simte, vorbind doar despre nivelul percepției subiective, amenințată de acțiunea unor grupuri etnice.

Din perspectiva modului de a gândi astăzi relațiile interetnice, evident, „Programul statului etnocratic" apare anacronic. El dovedește o înțelegere inadecvată a mecanismelor sociologice și psihologice prin care grupurile etnice minoritare se afirmă în viața publică a unei țări. Datorită statusului de minoritar asociat cu mentalitatea culturală a succesului social, proporția persoanelor minoritare care râvnesc și reușesc să ocupe statusuri sociale-culturale este mai mare decât cea a persoanelor din etnia majoritară, fenomen întâlnit în orice stat din lume. Studii pe această temă arată că unele minorități includ un număr disproporționat de indivizi inventivi sau creativi din cauza sentimentului de alienare pe care-l trăiesc, la care trebuie să găsească permanent soluții pentru ieșirea dintr-o asemenea situație. Grupurile minoritare pot impune populației majoritare să se adapteze la problemele lor, fiind capabile să încheie coaliții cu alte minorități sau societăți străine pentru a schimba balanța de putere în favoarea lor[443].

---

441 Idem, p. 211.
442 Idem, p. 212.
443 Vezi, *Minorities*, International Enciclopedie of Social Sciences, p. 369.

*

Nichifor Crainic a exprimat, în scrisul și activitatea lui, curentul naționalist în cultura română, oferindu-i noi conținuturi. Contribuția la dezvoltarea acestei direcții, în pofida unor excese de limbaj și a unor limite de concepție, rămâne una fundamentală. Orice abordare a naționalismului românesc trebuie să cuprindă, obligatoriu, studiul operei lui Crainic. Investigarea dimensiunii religioase a națiunii, examinarea Ortodoxiei ca o componentă definitorie a etnicului românesc ilustrează aportul său la cunoașterea specificului național. Crainic a adus în atenția opiniei publice românești problematica Ortodoxiei, fapt recunoscut, de altfel, în epocă[444]. În acest fel, a fost declanșată o dezbatere vie, pasionantă și utilă despre rolul Ortodoxiei în istoria spiritualității românești, în conservarea identității naționale.

Din opera lui se degajă o concepție originală despre tradiție, concepută ca realitate vie și dinamică, identificată cu moștenirea ortodoxă. Prin această asociere, el atestă perenitatea sacrului integrat ființei individuale și personalității etnice.

Autorul *Ortodoxiei și etnocrației* se distinge prin cercetarea critică și, uneori, lucidă a realităților și evenimentelor sociale din timpul său. Antidemocratică și anticapitalistă, concepția sa năzuia spre ameliorarea societății prin modalități totalitare și corporatiste[445] impregnate de valori creștine, fapt dovedit din perspectiva istorică de până acum, ca neviabil.

---

[444] Prezentăm doar două opinii. D. Stăniloae: „Nichifor Crainic e cel dintâi teolog român în epoca modernă a istoriei noastre care scoate teologia din cercul strâmt și ocolit al specialiștilor" (*Opera teologică a lui Nichifor Crainic*, „Gândirea", aprilie 1940); L. Blaga: „Invazia teologică în cultura română postbelică, înțeleg penetrația ei masivă și profundă, va rămânea pentru totdeauna legată de numele lui Nichifor Crainic" (*N. Crainic*, „Gândirea", iunie 1941).

[445] Pentru a înțelege dezbaterile din epocă despre corporatism amintim și opinia lui M. Ralea, oponent ideologic al lui Crainic: „Prin natura ei, ideea corporatistă e, desigur, democrată, dar încadrată într-o democrație de grup sau de indivizi" (*Fenomenul românesc*, ed. cit., p. 281).

RELIGIE, CULTURĂ ȘI NAȚIUNE LA NICHIFOR CRAINIC

Creator al curentului gândirist, unul dintre cele mai trainice din cultura română, în pofida interdicțiilor de-a lungul unei perioade mari de timp, N. Crainic este autorul unei opere controversate încă din momentul punerii ei în circulația publică, năzuind spre afirmarea unor teze și teorii despre autohtonism, specifc etnic, preeminența religiosului în comunitatea etnică și națională. Restrictive în ceea ce privește studiul unor probleme care solicită dialog continuu, excesive prin unele formulări, scrierile lui Crainic s-au impus datorită modului cum afirmă și argumentează oportunitatea unor teme perene ale omului și umanității, ale istoriei și vieții naționale. Susținute cu deosebire în cadrul unor polemici, scrise în stil eseistic, detașate de aparatul critic și științific, ideile lui Crainic sunt desprinse din controversele actualității sociale și culturale, ele fiind, nu o dată, o replică la concepții, atitudini filosofice, teologice sau ideologice. Judecățile sale nu sunt rodul unei cercetări sistematice, cât al unor meditații asupra unor doctrine, ceea ce nu reprezintă, fără îndoială, o necunoaștere a realității. Lucrările sale răspund, de regulă, unei oportunități și de aceea au fost receptate în maniere atât de diverse. Răspunzând unor nevoi ale unui anume moment al actualității, tezele lui Crainic sunt greu de analizat numai pe criterii strict științifice.

Cartea *Puncte cardinale în haos* a apărut în anul 1936, fiind primul său volum de eseuri. Opul reunește unele dintre articolele sale publicate în revista „Gândirea", în decursul unui

deceniu și jumătate. Singurul său volum apărut în acest răstimp a fost unul de versuri, *Țara de peste veac*. Amintim aceste aspecte extraliterare pentru a pune în evidență că apariția, în anul 1936, a *Punctelor cardinale în haos* nu a fost întâmplătoare. Momentul editării constituie pentru autor, dar și pentru societatea românească unul al modificărilor în mentalul colectiv cu privire la evoluția țării. Crainic a sesizat în rândul tinerilor nevoia de un ideal la care instituțiile statului nu ar fi dat răspuns pe măsura așteptărilor noii generații. Trebuie subliniată ambiția lui Crainic de a fi, în anii '30, mai mult decât directorul unei reviste, care, e adevărat, generase deja un important curent cultural românesc. Stimulat de noile tendințe din țară și din Europa, de accentuare pe spiritualitatea autohtonă, Crainic a simțit că tinerii reprezintă o forță a timpului și a crezut că este momentul în care el, doctrinarul tradiționalismului și al Ortodoxiei, să direcționeze această mișcare juvenilă. Cu siguranță, sfârșitul deceniului trei a cunoscut controverse animate privind rolul tinerei generații în cultura română. Intelectualii tineri căutau domeniile în care să-și exprime talentul, forța de creație și originalitatea. Aceiași tineri urmăreau, ca notă distinctă de generațiile adulte, edificarea unei spiritualități românești profund înrădăcinate în norme și valori autohtone, care să confere specificitatea în raport de alte culturi. Căutările febrile ale tinerilor duceau inevitabil către tezaurul spiritual românesc ortodox.

Deceniul trei, decisiv pentru întărirea bazelor constitutive ale statului național rezultat după Unirea din anul 1918, a evidențiat o sumă de probleme sociale, naționale și culturale complexe derivate din intersectarea intereselor și aspirațiilor naționale cu solicitările externe și interne de aliniere a țării la normele internaționale, unele dintre ele nu doar contrare cerințelor românești, ci și o piedică foarte serioasă în înfăptuirea unificării naționale reale care să susțină solid statul național românesc.

În plan cultural, curentul gândirist s-a impus direct ancorat în acțiunea de afirmare și susținere a spiritualității ortodoxe. De la debutul revistei, Crainic a cerut orientarea ei spre abordarea nevoii de regenerare națională prin spiritualitatea

creștin-ortodoxă. Într-o manieră ce putea să pară restrictivă, chiar dogmatică, directorul „Gândirii" a căutat să demonstreze viabilitatea tezei despre ortodoxie ca imanentă comportamentului și caracterului național românesc, cât și culturii române din perioada interbelică. Aderența sau incidența unui grup numeros de personalități românești la modelul gândirist de a concepe spiritualitatea românească reflectă, dincolo de limitele lui, virtuțile catalitice ale acestuia. Crainic a crezut că acest curent ar putea fi mai mult decât o direcție culturală.

Trebuie spus că N. Crainic a gândit acest volum de eseuri ca unul programatic, mărturie a judecăților sale despre cultura, istoria și societatea românească. El considera că ar putea avea o influență nemijlocită asupra tinerilor printr-o carte în care se articulează coerent concepția sa despre problemele românești, adresându-se noilor generații în speranța aderării lor la tradiționalismul ortodox. Neîndoielnic, Crainic a stăruit pe un anumit tip de misionarism făcut cu mijloacele culturii laice[446].

1. O nouă spiritualitate

Articolul *Tineretul și creștinismul* care deschide volumul începe astfel: „Vremea noastră e vremea tineretului. O lume veche se dărâmă, o lume nouă își caută formula de viață"[447]. Iată exprimată lapidar de către Crainic starea societății românești. Această lume nouă aparținea, credea el, tineretului, având, în această chestiune, aceeași viziune cu reprezentanții noii generații, în special cu aceia din gruparea „Criterion". Întrezărind

---

[446] Apariția cărții *Puncte cardinale în haos* era anunțată ca un eveniment. De pildă, în săptămânalul „Sfarmă Piatră" din 6 februarie 1936 se scria: „va ieși de sub teascuri cartea de masivă gândire a lui N. Crainic" iar în numărul din 27 februarie se afirma: „Toate problemele de orientare ale timpului se întâlnesc aici, dezbătute larg și fără egal de vizionarul N. Crainic". Dincolo de aspectul publicitar se desprinde, fără echivoc, sublinierea caracterului de „îndrumar" al cărții.

[447] Citatele fără trimitere la sursă sunt din Nichifor Crainic, *Puncte cardinale în haos*, București, Editura Albatros, 1998.

interesul unei bune părți a tineretului pentru religie, misticism, exotism, Crainic a intervenit în a susține că noua realitate ce se profila trebuia să aparțină exclusiv tineretului. Această categorie este investită cu un asemenea rol deoarece poziția și trăsăturile ei o îndrituiesc să fie un factor al schimbării. Ea se distinge prin experiențe inedite și probleme specifice. Crainic se adresa în primul rând tineretului universitar tocmai pentru că în anii '30 se discuta insistent despre o criză a universității, iar actorii principali ai acesteia erau studenții[448].

Nu este mai puțin adevărat, Crainic lega problematica particulară a tinerilor din universitate de mișcările tineretului din statele totalitare (Italia, Rusia, Germania), pentru a constata: „tineretul e azi o preocupare universală" deoarece s-ar fi manifestat tendința pentru noi forme de viață socială în statele europene, din care cauză „și-au făcut din această preocupare de tineret problema principală". Edificarea unor structuri sociale noi are ca premisă „o concepție integrală de existență, fie ea concepție religioasă, fie concepție ateistă". Observăm, așadar, cum Crainic discută chestiunea noii spiritualități din perspectiva religioasă. Tineretul este îndemnat să adopte o poziție față de creștinism, iar indiferentismul este sancționat ca periculos într-o perioadă plină de contradicții cum era cea a anilor '30. Orice discuție despre tineret trebuie să cuprindă, în mod necesar, analiza relației acestei categorii de vârstă cu divinitatea: „Noi vom considera raportul dintre tineret și creștinism sub unghiul inițiativei tineretului de a se apropia de Iisus Hristos. Aceasta ni se pare trăsătura fundamentală a problemei ce ne preocupă aici". De la această premisă, Crainic observă, în cazul României, caracterul laic al statului care s-ar apropia mai mult de bolșevism decât de fascism privind atitudinea față de religie. Asemănând starea Bisericii ortodoxe cu starea tineretului, Crainic crede că

[448] Presa timpului dezbătea pe larg problemele universității. De pildă, în ziarul „Vremea" din anul 1936 s-au publicat periodic articole despre criza universitară.

ar exista o nepăsare față de problemele tineretului. Instituțiile, mai ales presa și radioul, nu ar ține seama de trebuințele tinerilor.

Considerațiile sale despre tineret cuprind o analiză a caracteristicilor acestuia, care se constituie într-o cultură proprie. Alături de alți analiști ai problemei, menționându-l în primul rând pe Mircea Vulcănescu, Crainic ipostaziază tineretul în calitatea sa de forță socială a vieții sociale. El formulează teza sociologică despre realitatea specifică a tineretului: „Abandonat propriei soarte, el e o lume în sine cu o psihologie autonomă și cu o ideologie autonomă". Tineretul există independent de celelalte vârste și acționează nemijlocit asupra societății. O asemenea teză despre autonomia tineretului va fi amplu dezbătută în anii '60 ai secolului al XX-lea cu prilejul marilor mișcări de tineret din Occident. Concepția lui Crainic despre tineretul României interbelice se instituie într-o contribuție esențială la clarificarea unor aspecte teoretice ale vârstei tinere.

Pornind de la constatarea că generația tânără nu ar fi trăit copilăria, el explică situația prin impactul puternic și direct al marii conflagrații mondiale din anii 1914-1918. Sensibilitatea copiilor fără copilărie deveniți tineri a determinat conduite noi, necunoscute până atunci, în raporturile intergeneraționale: „Contactul prea de timpuriu cu moartea i-a dat acestei generații un simț realist al vieții, pe de o parte, iar pe de alta, înclinarea către un sens metafizic al existenței".

Două cauze au contribuit la atitudinea studenților: contactul lor cu colegii minoritari și relațiile cu profesorii. În privința primei cauze, el observă un decalaj material și cultural între cele două grupuri de studenți, care, de fapt, era un efect, și nu un factor determinant al stării unei bune părți a studenților români. Crainic nu aduce în discuție mecanismele sociale care au produs această diferență socială. Reformele postbelice au dat șanse mari unor grupuri mari de tineri să acceadă la universitate fără ca ei să dispună de toate condițiile economice necesare unei vieți universitare. Cel de al doilea element, care ar fi orientat tineretul universitar către viețuirea într-o cultură proprie, este văzut de Crainic în incomunicabilitatea student-pro-

fesor, datorită imobilității structurilor universitare: „Universitatea românească de după război e universitatea românească de dinainte de război. Spiritul dominant al prelegerilor nu s-a schimbat. El e tributar acum, ca și atunci, Sorbonei raționaliste, sceptice, indiferente din punct de vedere religios, dacă nu de-a dreptul ironică față de orice manifestare mistică sau irațională". Observație pertinentă în ce privește caracterul abstract și neadaptat al universității românești la realitatea socială în mișcare, dar ea anulează exact misiunea principală a învățământului superior: transmiterea cunoștințelor științifice și formarea gândirii științifice. Este adevărat, imprecațiile sale consonează cu reacția altor corifei ai școlii românești: C. Rădulescu-Motru, Nae Ionescu, V. Băncilă, D. Gusti, P. P. Negulescu, dr. C. Angelescu. Nu se poate nega raționalismul rece, uscat, detașat de orice legătură cu problemele românești, detectabil în universitate, interesată cam excesiv de prezentarea progreselor produse în gândirea străină, defecțiuni prezentate și în presa vremii.

Pentru N. Crainic, universitatea trebuie să ofere tinerilor mijloacele de înfăptuire a „marelui ideal de cultură națională", la fel cum solicitau și reprezentanții noii generații. Directorul „Gândirii" credea, poate iluzionându-se, în statusul său de *spiritus rector* al unei întregi generații tinere, neținând seama de diferențele firești din interiorul tineretului. De altfel, a și afirmat că după război nu ar mai fi existat o personalitate cu influență puternică asupra tineretului. Referindu-se la N. Iorga, V. Pârvan și C. Rădulescu-Motru, este de părere că tinerii nu s-au mai apropiat de ei, deoarece nu ar mai fi fost repere pentru spiritualitatea din deceniul patru.

Tânărul se distinge prin opțiunea pentru un „naționalism conservativ", adică interes pentru susținerea unor valori autohtone: „Idealul care îl însuflețește e crearea unei ordini românești întemeiată pe principiile fundamentale, verificată de toată istoria poporului nostru ca valabile. Aceste principii trăiesc în sufletul tumultuos al tinerimii academice. Pentru a le designa, ea a adoptat formula vulgarizată de A. C. Cuza : Hristos,/ Regele, / Națiunea, adică religia patriei, monarhia națională și demofilia,

sentimentul adânc al dragostei de poporul românesc și de instituțiile lui". Este dificil de a cunoaște tineretul unei țări numai prin trăsăturile bănuite ale unor grupuri. Însă un anumit trend se degajă din evoluția tinerilor din perioada interbelică. Crainic a sesizat corect mutațiile în structurile sociale ale tinerilor din mediul universitar. Crescuse ponderea în universitate a copiilor proveniți din mediul rural, care veneau, în viața academică și în cea urbană, cu un capital cultural țărănesc. Autorul valorifica această nouă situație în beneficiul argumentației sale despre ființarea unei noi spiritualități. Exemplari pentru capitalul cultural țărănesc îi considera pe Bălcescu, Eminescu, Grigorescu, Coșbuc. Numai acest fond moral sănătos de sorginte rurală ar da sens substratului creștin ortodox al spiritualității românești.

Identificând raționalismul cu ateismul, Crainic face un aspru rechizitoriu gândirii raționale pe seama căreia pune toate erorile și crizele sociale. Nu încape îndoială că din motive polemice Crainic se manifestă vehement[449] pentru a da forță argumentelor sale despre renașterea spiritualității ortodoxe, în sprijinul lor invocă autori occidentali de largă audiență în epocă, în special pe O. Spengler, care în cartea *Declinul Occidentului*, a formulat teza despre degradarea raționalismului. Pentru spațiul românesc, Crainic vede salvarea în revigorarea acțiunii Bisericii ortodoxe.

Crainic caută să justifice necesitatea întronării ordinii într-o lume dominată de haos și militează pentru activism social, despărțindu-se în acest punct de cronicar care nu vedea decât resemnarea ca mod de a fi al românului. Tinerii sunt îndrituiți să gestioneze crizele sociale cu energie, dinamism și năzuința spre o lume nouă. Activismul tinerilor se cuvine a fi investit în impunerea unei noi spiritualități, delimitată de materialism și idealism. Din această perspectivă, Crainic găsește în fascis-

---

449 Adversarii lui Crainic au remarcat o anumită contradicție în programul său. D.I. Suchianu scria în anul 1930: „La tot momentul mă poticnesc de cuvântul acesta așa de comic „Gândirea" pe care și l-a ales ca titlu o grupare care combate tocmai roadele gândirii propriu-zise, ale raționalismului și cugetării logice" (*Confuziuni ortodoxe*, „Viața Românească", nr. 6, 1930, p. 306).

mul italian un exemplu de spiritualism, adică o formă socială ce ține echilibrul între materialism, expresie a colectivismului comunist, și idealism, expresie a individualismului capitalist democratic. El a formulat rezerve evidente față de tentativele în a adopta fascismul italian în România, dar referea la el ca un model ce a dat soluții, în anul 1936, chestiunilor sociale presante ale vremii.

Ca element intrinsec al unui vast și necesar proces de regenerare morală și națională, tineretul ar reprezenta singura forță ce ar putea impune prin demofilie concepția spiritualismului, găsindu-și justificate temeiurile în sufletul poporului român în care „trăiesc vii elementele spiritualismului, în formă instinctivă, în formă de natură". Pentru Crainic, prefacerea din spațiul românesc trebuie să cuprindă transformarea statului dintr-o instituție laică și atee într-un organism ce apără și promovează valorile religiei ortodoxe. Pentru că acest mod de viață morală este posibil numai fundat pe spiritualitatea ortodoxă.

Noua spiritualitate era pentru Crainic mijlocul prin care tinerii se puteau implica în schimbarea din societate, iar direcționarea conștiinței lor se putea face prin ortodoxie ca fundament al românismului. Cu toate că este inconstant în unele dintre atitudinile sale ideologice, să recunoaștem că autorul, condus în acțiunile sale de principiul creștin al iubirii dintre oameni, a respins agresiunea și teroarea. Tocmai afirmarea acestei norme de conduită i-a dat speranța că poate atrage de partea ideilor sale pe tinerii neînregimentați ideologic, dar stimulați de imperativul unei culturi românești originată în ortodoxie.

2. Cultura națională

Cartea *Puncte cardinale în haos* caută să clarifice, în stilul propriu concepției lui Crainic, existența culturii autohtone în contextul, pe de o parte, al unei evidente dependențe spirituale de alte culturi, pe de altă parte, al cerințelor imperioase momentului istoric postbelic privind edificarea unui patrimoniu cultural profund original și de înaltă performanță, comparabil cu

producțiile marilor culturi europene. Exegetul a fost interesat de tradiția românească nu atât pentru a o exalta, cât pentru a o proteja datorită puținătății și fragilității ei. În memoriile sale explică demersul său, ca răspuns la criticile celor care negau orice valoare tradițiilor românești: „Valorile trecutului abia însumează o jumătate de veac", iar „a nega valorile trecutului, atâtea câte le avem, înseamnează a căuta să spargem pietrele de temelie ale culturii, pe care vrem s-o clădim de acum încolo".

Ce avea în vedere Crainic? El aspira la un mediu cultural implantat puternic în tradiții autohtone. De aceea, respingea teoriile sincronismului, care pledau pentru o construcție culturală românească prin *imitarea* altor culturi, ca apoi aceasta să se naționalizeze pe măsura acumulării de experiență în organizarea bazelor cadrului instituțional modern. Se discuta astfel o chestiune esențială de teoria culturii. Cultura exprimă specificul unei comunități etnice sau naționale, modul propriu-zis de viață. O cultură nu poate fi imitată, ci doar asimilată. S-a observat de către cercetări antropologice că aculturația culturală, fie forțată, fie spontană, are ca rezultat dispariția uneia dintre culturi.

Revenind la Crainic, remarcăm o anumită viziune despre cultură impregnată de aspirația către un ideal cultural necesar în exprimarea originalității poporului român. Comparativ cu Apusul unde organicitatea culturii este intrinsecă proceselor de evoluție culturală și socială, la români cultura națională este pe cale de a se constitui. În spiritul demarcației lui Spengler, între cultură și civilizație, Crainic găsește oportună pentru spațiul românesc abordarea a tot ceea ce poate fi trăsătură pentru o cultură națională. Bazele ei se găsesc în sat și în ortodoxie. Dincolo de excesele polemice, de reținut analiza lui Crainic despre dimensiunea rurală și ortodoxă a culturii românești. Cel puțin în perioada interbelică, țara era alcătuită predominant din așezări rurale, iar corpul social era dominat de țărănime. Nu discutăm aici despre soluțiile ce ar fi trebuit adoptate sau care au fost realizate pentru depășirea stadiului de țară agricolă. Putem spune doar că soluționarea parțială sau contrară problemelor

reale ale societății românești cu o puternică civilizație și cultură țărănească a determinat ca satul și activitatea economică din mediul rural — agricultura — să constituie și astăzi unul din aspectele fundamentale ale proceselor de modernizare. De aceea, nu-i putem imputa lui Crainic că nu a gândit modificări în societatea românească dincolo de perimetrul rural. El a pus problema culturii românești care să se dezvolte și să se emancipeze, înainte de toate, prin creații înrădăcinate în valori și tradiții proprii. Din acest unghi, el amintește de realitatea dramatică a epocii moderne exprimată de uniformizarea și nivelarea culturilor naționale, orașul fiind un mediu unde diferențele se estompează sau se anulează.

Recursul la tradiție și la ortodoxie avea menirea de a releva necesitatea organicității culturii românești. Tradiția nu înseamnă, în viziunea lui Crainic, stagnare, vetustețe, anacronism, ci o forță vie, un nexus formativ, care asigură specificul, diferența, originalitatea. Am amintit pledoaria sa pentru întronarea unei ordini în haosul ce ar fi dominat lumea deceniului patru. Această ordine însemna o anumită disciplină a spiritului și a acțiunii. Unde era de găsit izvorul acestei discipline? Evident, în ortodoxie. Dogma ortodoxă a creat un stil, cel bizantin. Ignorarea Ortodoxiei înseamnă ruperea culturii naționale de una dintre originile ei: „Ca și dogma, neamul își creează un stil al său din sensibilitatea-i specifică și din invenția de care spiritul e capabil. Acest stil se adâncește și se amplifică prin veacuri, variind în amănunt cu epoca și cu personalitatea creatoare, dar păstrându-și caracterul fundamental, original, în puterea unei discipline de continuitate spirituală care e disciplina tradiționalismului. Civilizația uniformizează, cultura diferențiază. Și o cultură națională numai într-atât are valoare și prestigiu întrucât izbutește să aducă un gust al ei, un parfum, un timbru deosebit în ansamblul celorlalte culturi naționale". Orice popor ca o comunitate se orientează după aceleași norme sau valori înscrise într-o continuitate. Schimbarea culturală se produce în alte condiții și cu alte mijloace decât prefacerile din domeniul material. Procesul de modernizare cunoscut de România în ultimele două

sute de ani este numai efectul preluării unor forme apusene? Civilizația românească poate evolua paralel față de cultura națională? Civilizația românească modernă se construiește din valorile culturale autohtone sau cultura românească se adaptează acesteia? Sunt întrebări fundamentale la care Crainic nu a răspuns sistematic și cu rigoare, dar le-a pus ca teme pentru studiul culturii românești.

I s-a reproșat de multe ori că el ipostaziază Ortodoxia ca dimensiune intrinsecă românismului, replicându-i-se că această credință aparține mai multor popoare, observație perfect întemeiată. Crainic lasă a se înțelege că poporul român s-a născut ortodox fără să ia în discuție chestiunea aderării altor națiuni la ortodoxie. El argumentează liantul creat între ortodoxie și spiritualitatea românească de-a lungul timpului, constituindu-se astfel un patrimoniu cultural și un mod de viață puternic amprentate de ortodoxie. El a semnalat o realitate istorică de netăgăduit: hiatusul dintre elită și ortodoxie urmare a modernizării precipitate complet detașate de spiritualitatea ortodoxă[450]. Crainic încerca să arate că lumea rurală cuprinde numeroase mărturii ale impactului Ortodoxiei cu viața românească. Credințele și obiceiurile populare, colindele și alte creații populare și-ar avea sorgintea în creștinismul ortodox.

---

[450] Despre efectele negative ale îndepărtării intelectualilor de tradiția ortodoxă a referit V. Cândea: „Ruptura intelectualilor de la noi de tradiția ortodoxă, pe care studii recente ne arată că românii au trăit-o în duh filocalic, a avut loc în veacul trecut printr-o modernizare brutală, grăbită și în multe privințe păgubitoare la care a fost supusă societatea, în primul rând gândirea, etica, relațiile umane. Încă înainte de 1848 dorința introducerii repezi a unor valori de civilizație străină a determinat și renunțarea la spiritul și trăirea tradițională, și astfel românii s-au despărțit: au rămas în Tradiție monahii, locuitorii satelor și târgoveții simpli; s-a modelat după Occident o minoritate care prin cultură, putere politică și economică a imprimat o nouă evoluție țării mai bine de un secol. De secularizarea societății noastre, de slăbirea ei pe plan spiritual, de înstrăinarea ei față de rădăcini și trecut această minoritate este responsabilă" (Virgil Cândea, [*Cuvânt de omagiere*], în *Persoană și comuniune. Prinos de cinstire preotului profesor academician Dumitru Stăniloae*, Sibiu, 1993, p. XVIII).

El a insistat pe dezvoltarea culturii naționale din Ortodoxia bizantină, recte răsăriteană, care ar fi fost protectoare față de avansul civilizației occidentale. Fascinat de prestigiul culturii bizantine, încredințat de rolul jucat de aceasta în afirmarea naționalității române, Crainic găsește că regenerarea românească din secolul al XX-lea s-ar revendica din capacitatea spiritualității bizantine de a se adapta la cerințele epocii moderne în mai mare măsură decât doctrine apusene, preluate, de cele mai multe ori, necritic. Directorul „Gândirii" constată drumul greșit pe care l-ar fi luat cultura română prin sincronizarea ei cu Apusul, prin renunțarea la moștenirea ortodoxă răsăriteană, fără să-i scape critica aspră față de pașoptiști învinuiți de această ruptură și de distrugerea Bisericii Ortodoxe românești[451].

Exegetul scrierii lui Crainic nu poate trece peste o anumită evoluție a ideilor sale despre raporturile dintre spiritualitatea românească și alte culturi. Inițial, el a propovăduit orientarea numai spre Răsărit, adică spre ortodoxie. În anii '30 urmare a schimbărilor intervenite în Europa, accentul cade pe ideea apartenenței românilor la latinitate. De această dată relevă conflictul între cultura occidentală și cultura răsăriteană sub expresia adversității dintre spiritul Romei și cel al Estului. Redescoperirea originilor latine ale românilor a fost determinată de interesul său pentru fascismul italian. În opoziție cu acesta este național-socialismul german care tindea spre o religie proprie ca „emanația geniului național". De aceea, „naționalismul german e o năprasnică voință de putere întemeiată pe faimoasa teorie a rasei ariene, regina raselor, menită să domine singură lumea întreagă". Nu stăruim aici asupra ideilor lui Crainic despre raportul dintre etnic (național) și religie, conceput din ideea creștinismului ca religie revelată și nicidecum ca o religie

---

[451] Vezi și Keith Hitchins, „*Gândirea*". *Naționalism în veșminte spirituale*, în *Conștiință națională și acțiune politică la românii din Transilvania,. 1868–1918*, vol. 2, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992, p. 230. Idem, *Mit și realitate în istoriografia românească*, Editura Enciclopedică, București, 1997, p. 269.

creată de un grup etnic. Aici remarcăm opțiunea lui Crainic pentru Roma universală, pe care o acceptă atât ca fondatoare a etnicului românesc, cât și ca centru al creștinismului. Oricât ar părea de paradoxal, Crainic concepe cultura națională, ca, de altfel, și ideea națională în temeiul unor doctrine occidentale și al modelului Romei, colorat de ideologia fascistă a lui Mussolini.

3. Reverberația cărții în epocă

Receptarea scrierii lui Crainic este un foarte interesant fenomen sociologic și de aceea acordăm un spațiu mai mare acestei chestiuni în a evalua semnificația ei pentru opera lui Crainic, dar și pentru cultura română. Cartea lui N. Crainic *Puncte cardinale în haos* s-a bucurat de interesul criticii, fie într-o manieră encomiastică, fie prin negarea oricărei valori a ideilor autorului.

Presa apropiată viziunii sale îi aduce numai elogii. Recenzenții sunt, de regulă, tineri, iar expunerea opiniei lor despre mentorul „Gândirii" este justificată, pentru că în acest fel se exprima nu numai adeziunea la curentul gândirist, ci și aprobarea tezelor considerate linii directoare ale doctrinei naționaliste de sorginte ortodoxă. În gestul tinerilor a contat și manifestarea unei solidarități cu maestrul lor atacat din multe părți ale publicisticii autohtone, după cum vom vedea, inclusiv cu privire la cartea *Puncte cardinale în haos*. În mod natural, revistele patronate de Crainic au scris elogios despre ea.

Hebdomadarul „Sfarmă Piatră" a publicat de-a lungul anului 1936 mai multe cronici, fiecare dintre ele ocupând o pagină de revistă. Toate recenziile subliniau semnificația cărții în întemeierea curentului naționalist integral, bazat, în primul rând, pe tradiționalism, iar pentru argumentare se citează amplu din studiile autorului despre teme cum sunt tradiția, Ortodoxia, creștinismul etc.

La numai o săptămână după anunțarea apariției lucrării, în numărul omagial „N. Crainic" din „Sfarmă Piatră", Septimiu

Bucur discută opul directorului „Gândirii". Interesant, se face o legătură între Crainic și L. Blaga, ambii fiind considerați ca fondatori ai doctrinei gândiriste: „În câteva eseuri din *Puncte cardinale în haos*, d. N. Crainic fundamentează ideologic tradiționalismul «Gândirii» tot așa cum L. Blaga îl fundamentează pe planul unei ample viziuni metafizice"[452]. Comentatorul vede, iată, în Crainic un ideolog, prin urmare, un om al orientărilor spre o doctrină, și nu un gânditor, asemenea lui Blaga. Virtutea tradiționalismului ar reprezenta-o, după cronicar, dinamismul, precizare deosebit de oportună pentru a respinge etichetarea, nu o dată formulată în publicațiile vremii, de anacronism cu referire la viziunea lui Crainic. Așadar, discipolul căuta să dovedească dacă nu modernitatea măcar tendința autorului de a se înscrie într-o concepție realistă despre virtuțile tradiției în societatea românească.

Pan Vizirescu, considerat ca fiind cel mai apropiat de Crainic, publică, în aceeași revistă, o cronică cu titlul *Cartea veacului*, presărată cu multe aprecieri superlative. Cartea este numită „legea învierii noastre", iar autorul ei „este astăzi pedagogul patriei sale. Geniul său a pătruns toate marile probleme". Integrat marii familii a spiritualității românești, Nichifor Crainic „coboară din familia spirituală a lui Eminescu"[453]. Se desprinde, de aici, preocuparea pentru impunerea lui Crainic ca lider al unei noi spiritualități, ca îndrumător al unei generații ce se afla în căutarea unui drum propriu. Recenzentului nu-i scapă argumentarea lui Crainic privind un eroism românesc conceput ca un activism social și național.

Folcloristul G. G. Vrabie scrie despre cartea lui Crainic în revista „Sfarmă Piatră" pe 14 mai 1936, înscriindu-se în aceeași tendință de valorizare a acesteia în direcțiile ei ideologice. Cartea, apreciază comentatorul, este scrisă pentru tinerime, iar autorul ei a ambiționat idealul unui om nou „un om erou". Să

---

[452] Septimiu Bucur, *Puncte cardinale în haos*, „Sfarmă Piatră", 6 martie 1936, p. 7.

[453] Pan Vizirescu, *Cartea veacului*, în „Sfarmă Piatră", 4 aprilie 1936, p. 11.

amintim că în „Gândirea" (1 iunie 1936) Crainic a publicat articolul *Omul eroic*, semn al unor frământări existente în rândul unei părți a tineretului român interesat de un tip de om capabil să exprime imperativul gândirist. În viziunea aceluiași critic, volumul *Puncte cardinale în haos* oglindește o realitate românească și europeană: haosul din perioada postbelică cauzat de materialism, democrație și ateism. Soluția este, evident, cea sugerată de Crainic — trăirea în tradiție, pentru că numai ea „ne poate ridica din haos spre dumnezeire". Care sunt modelele umane ce ar putea fi urmate de către tineri? G. G. Vrabie, viitor monografist al „Gândirii", vede în personajele coșbuciene prototip al omului românesc, „un om erou cu picioarele adânc înfipte în pământul țării"[454].

Cele trei comentarii din hebdomadarul „Sfarmă Piatră" accentuează pe câteva teze ale directorului „Gândirii": virtuțile tradiției românești în crearea unei noi spiritualități, imperativul unui om nou expresie a întruchipării tradiționalismului și Ortodoxiei autohtone, activismul social.

Trebuie spus că opul lui Crainic nu s-a bucurat nici măcar de o notiță în revistele de filosofie și sociologie ale timpului („Revista de filosofie", „Arhiva pentru știință și reformă socială", „Sociologie românească", „Ethos" etc.), ceea ce însemna nerecunoașterea ei ca o lucrare științifică sau filosofică. Dacă o comparăm numai cu lucrările altor doi gânditori notorii, Lucian Blaga și Vasile Băncilă, acestea sunt recenzate și discutate în publicațiile amintite, în discuție fiind deci nu apartenența la un curent spiritual, cât reverberația ideilor lor la elita intelectuală[455].

---

[454] G.G. Vrabie, *N. Crainic, poet și gânditor*, „Sfarmă Piatră", 14 mai 1936, p. 11.

[455] Într-o scrisoare către Lucian Blaga, din 20 iunie 1937, Crainic remarca dezinteresul pentru cartea sa din partea unor personalități ale timpului: „Am scos *Puncte cardinale*... Absolut nici un prieten n-a scris un rând despre ea, afară de Victor Papilian. Încolo, au lăudat-o copiii veniți după noi și pe care eu îi cresc ca admiratori necondiționați ai tăi și ai voștri ai tuturor". (Cf. „Manuscriptum", nr. 1–4, 1995, *Manuscrise arestate. Nichifor Crainic*, p. 137.) Trebuie amintit că într-o scrisoare către N. Crainic, din aprilie 1936, Blaga,

În schimb, unele reviste au acordat spațiu prezentării cărții lui Crainic. Ilarion V. Felea publică în „Revista teologică" o recenzie remarcând: „*Puncte cardinale* sunt într-adevăr directivele unui văzător care dau orientarea sigură și optimă în vălmășagul ideologiilor contemporane. Avem înainte o carte de eseuri cum nu s-a publicat alta în literatura română". Recenzentul publicației teologice de la Sibiu crede că *Puncte cardinale în haos* reprezintă catehismul generației tinere, cu menirea de a deveni „crezul omului eroic". Totodată, găsește asemănări între cartea lui Crainic și articolele lui O. Goga, în formularea unei asemenea opinii având influență raporturile dintre cei doi în cadrul Partidului Național Creștin. Pentru I. Felea, există și o misiune: „Să facem adecă frumoasa gândire a maestrului N. Crainic să trăiască viu și conștient în mulțimea poporului român"[456]. În exprimarea atitudinii deosebit de favorabile față de Crainic a intervenit, fără îndoială, pledoaria sa pentru ideea românească întemeiată în ortodoxie. O altă revistă teologică din Sibiu, „Viața ilustrată", sub semnătura episcopului Nicolae Colan, publică o notă despre cartea lui Crainic, semnificativă prin câteva caracterizări: „Prin profunditatea gândirii, prin puritatea simțirii idealiste și prin nestăpânita sa pasiune misionară, d-sa a intrat de tânăr în rândurile marilor dascăli ai neamului românesc"[457]. Este subliniat misionarismul său într-o lume bântuită de contradicții și care se îndepărtează de credință. Prelatul ardelean ține să remarce: „Sunt discutate și lămurite aici toate problemele mari ale vieții noastre naționale și ale culturii moderne peste tot, toate aceste

după ce-i transmite că a citit *Puncte cardinale*... îl asigură: „După o odihnă de câteva săptămâni ce mi-o îngădui acum, nădăjduiesc să pot scrie și eu ceva despre cartea ta" (Idem, p. 165). Bănuim că filosoful nu a scris despre cartea teologului Crainic din cauza unor încercări ale directorului „Gândirii" de a-l atașa obstinat la ortodoxism și gândirism.

[456] Ilarion V. Felea, *Puncte cardinale în haos*, „Revista teologică", martie-aprilie 1936 p. 137.

[457] Nicolae Colan, *Puncte cardinale în haos*, „Viața ilustrată", mai 1936, p. 21.

importante probleme sunt examinate cu puterea unei judecăţi de o rară luciditate şi cu un robust simţ al realităţii"[458]. Cartea lui N. Crainic afirmă două dogme cardinale: tradiţionalismul ortodox şi naţionalismul constructiv. Observăm, aşadar, o primire excelentă din partea ierarhilor Bisericii Ortodoxe Române a lucrării directorului „Gândirii", ca expresie a demonstraţiilor sale referitoare la rosturile Ortodoxiei în susţinerea ideii naţionale într-un mediu ostil sau indiferent faţă de religia dominantă în statul român.

Victor Papilian a publicat în „Gând românesc" un comentariu de întâmpinare despre cartea *Puncte cardinale în haos*. Mai întâi, remarcă pledoaria autorului pentru ordine, fapt care „îl duce la aprecierea unei singure voinţe supreme în conducerea unui popor", — iată cum este exprimată de cunoscutul medic şi literat clujean preocuparea unei părţi a societăţii româneşti interbelice faţă de evenimente şi fenomene care trezeau îngrijorare, menţionând aici doar politicianismul şi acute probleme sociale şi naţionale. Astfel, ne putem explica de ce prestigiosul intelectual V. Papilian a afirmat în aceeaşi recenzie: „Ceea ce e de reţinut din fascism —, cu toate scăderile lui, e sistemul ierarhic care răspunde ordinii naturale a lucrurilor[459]. În anul 1936 nu se manifestaseră încă, în planul acţiunii, consecinţele politicii fasciste şi, de aceea, o parte a intelectualităţii tinere îşi îndrepta atenţia spre un asemenea sistem politic. Să reţinem că Papilian nu susţine adoptarea fascismului în România, ci îl dă doar ca exemplu pentru modul cum se poate asigura ordinea într-un stat. În cazul României, el se alătură lui Crainic în sprijinirea tradiţiei etnice vii care „se eliberează şi se spiritualizează odată absorbită în puterile tradiţiei eterne a bisericii". Asociat acestei idei, Papilian plasează discuţia despre cartea lui Crainic în contextul gândirismului, apreciind că prin mişcarea gândiristă el „pune un nou ideal politic. Este idea-

---

458 *Ibidem.*

459 Victor Papilian, *N. Crainic, „Puncte cardinale în haos"*, „Gând românesc", februarie 1936, p. 113.

lul spiritual al Bisericii Ortodoxe" pentru că „unitatea spirituală a tuturor românilor, în o desfășurare deplină a forțelor creatoare, este lozinca mișcării gândiriste". Ca prozator remarcabil, Papilian și-a exprimat de multe ori adeziunea la gândirism, considerat ca o puternică mișcare spirituală ancorată în existența românească, iar aserțiunea sa despre virtuțile creatoare ale gândirismului prilejuită de apariția volumului lui Crainic vine să întărească judecata sa despre acest curent cultural[460].

Ovidiu Papadima publică o amplă prezentare a cărții lui Crainic în „Gândirea", evidențiindu-i calitățile. De la început, recenzentul face o remarcă demnă de a fi reținută: „Despre N. Crainic nu poți vorbi critic; trebuie să privești istoric, în orice ipostază ți s-ar înfățișa el". Poate părea surprinzătoare această opinie a viitorului exeget al literaturii române care a fost O. Papadima. Ea se înscrie însă în acel curent susținut și afirmat de tineri ce aspirau spre o societate românească dominată de valori autohtone autentice ancorate în spiritualitatea tradițională. Era nevoie de exprimarea unor adevăruri clare, iar Crainic este evaluat, „temperamental chiar, un om de afirmație". Papadima crede că ideile lui Crainic au devenit lucruri comune dorind să sublinieze impactul lor puternic asupra publicului: „Cea mai mare parte dintre spusele lor (escurilor din carte — *n.n.*) sunt azi adevăruri organice pentru noi, iar câte ne-au mai rămas departe încă vor deveni și ele ale noastre. Într-atâta ne-am conformat noi cei de azi felului de cugetare românească impus de N. Crainic"[461], o recunoaștere a influenței deosebite exercitate de directorul „Gândirii" asupra modului de a raționa al tinerilor. De aceea, îl considera pe Crainic „un pedagog al neamului, în sensul antic și bun al cuvîntului". Iată o nouă afirmare a staturii

---

[460] V. Papilian afirma într-un interviu (1937): „Prin urmare, prin experiența proprie, am constatat existența mișcării gândiriste, spiritualitatea creștină" (Cf. D. Micu, *„Gândirea" și gândirismul*, București, Editura Minerva, 1975, p. 782).

[461] O. Papadima, *N. Crainic, „Puncte cardinale în haos"*, „Gândirea", 1936, aprilie, p. 202.

de formator de opinie pentru Crainic, nu doar pentru spiritul public civic, ci și pentru rolul său în educarea estetică. În acest sens, Papadima discută influența lui Crainic în impunerea curentului gândirist ca o doctrină estetică, afirmată din trebuința, pentru români, de o spiritualitate specifică. Ortodoxia apare astfel ca un principiu de orientare şi izvor de regenerare civică, „o temelie pentru o estetică creştină". Pentru tânărul comentator este clar efortul de a descifra din eseurile directorului „Gândirii" acele tendințe ce i-ar permite un nou mod de judecată estetică. Orice s-ar insinua în legătură cu concepțiile lui Crainic, trebuie să li se recunoască deschiderea spre noi orizonturi spirituale la care tinerii cărturari s-au atașat. Papadima va publica peste ani cărți importante care fructifică perspectiva lui Crainic.

Merită a fi consemnate și alte comentarii ce aparțin tot unor tineri condeieri adepți ai ideilor lui Crainic. Focioni Miciacio subliniază caracterul de lucrare fundamentală al cărții: „*Puncte cardinale în haos* este un îndreptar, cartea de căpătâi a tinereții lucide și chintezențarea unei răscolitoare gândiri întraripate a unui mare analist"[462]. Nu este dificil de sesizat rolul atribuit cărții în formarea unei conștiințe a generației tinere, cu atât mai mult cu cât acelaşi recenzent ține să remarce „sinceritatea" și „puterea persuasivă" a lui Crainic, încă o dovadă a ceea ce s-a spus mai înainte despre explicațiile privind succesul lui Crainic la tinerii studioși și intelectuali, printr-un stil direct descătușat de rigiditatea discursului academic.

Un alt recenzent găsește semnificativ, în cartea lui Crainic, modul cum reintegrează naționalismul în mistica creştină, relevând existența unei spiritualități creştine, singura considerată a fi organic îmbinată cu etnicul românesc. Mircea Mateescu evidențiază distincția lui Crainic între tehnica materială (civilizația) și tehnica spirituală (cultura), pentru a conchide că lămurirea refuzului sufletului românesc față de formele culturale din afară stă în realitatea rurală dominantă. Ceea ce se preia din

---

[462] Focioni Miciacio, *Nichifor Crainic, „Puncte cardinale în haos"*, „Floarea albastră", 29 martie 1936, p. 7.

alte țări provine dintr-o realitate deosebită de cea românească, și anume citadinismul, inadecvat în analiza românismului[463].

În aceeași direcție a învestirii lui Crainic cu atributele unui lider de conștiință se înscrie comentariul lui Vasile Daia: „N. Crainic s-a dovedit a fi cel mai sănătos și mai adevărat îndrumător al tinerimii universitare actuale pe căile noi ale veacului". Nu-i scapă recenzentului să amintească însemnătatea acestei cărți: „*Puncte cardinale în haos* marchează o apariție epocală în spiritualitatea vremii", iar pentru tineretul studios poate fi „cartea de căpătâi din care să citească pe fiece clipă și să cugete"[464]. Este exprimată la fel ca și în alte comentarii semnificația lucrării lui Crainic pentru călăuzirea tineretului român: „N. Crainic este un zidar ce mereu clădește din granit casa duhovnicească în care să locuiască duhurile tinere", apreciere ce se întâlnește cu cea a lui O. Papadima despre N. Crainic ca „un om de afirmație". Postura de constructor și de întemeietor este remarcată în comentariile encomiastice.

Cartea a trezit, după cum era firesc, reacții critice sau de respingere *de plano* a gândirii lui Crainic, exprimându-se incompatibilitățile ideologice cu autorul *Punctelor cardinale în haos*. Vom începe cu recenzia lui Virgil Fulicea, care, după ce îl caracterizează ca pe „un Maurras român", găsește că autorul este prea puțin preocupat de definirea celor două concepte fundamentale ale lucrării: rasa și etnicul. Comentatorul îi reproșează chiar o anumită superficialitate, precum și stilul polemic inadecvat unei dezbateri intelectuale. Deși, nu o spune direct, volumul este considerat ca o culegere de studii, căruia i-ar lipsi unitatea stilistică și ideatică: „privind forma expunerii, inegalitatea e fatală. Pe alocurea stilul nu depășește pe cel al articolelor din «Calendarul». Și ce e de neiertat sunt caracterizările

[463] Mircea Mateescu, *N. Crainic, „Puncte cardinale în haos"*, „Cruciada românismului", martie 1936, p. 3.

[464] Vasile Daia, *N. Crainic, „Puncte cardinale în haos"*, „Tinerimea creștină", mai–iunie 1936, p. 29.

de puțină ținută adresate adversarilor ideologici"[465]. De asemenea, nu ezită să remarce afirmații neîntemeiate pe fapte și date evidente: „în foarte multe ocazii scapă afirmațiuni nedocumentate și nepermise atunci când vrei să dărâmi un neadevăr"[466], ceea ce ar dovedi îndepărtarea lui Crainic de exigențele științifice.

Un întins articol despre cartea lui Crainic publică în „Vremea" Mihail Moșandrei, plin de etichetări și axat pe teza caracterului fascist al acesteia. De la început, Crainic este apreciat drept „teoreticianul desuet al Ortodoxiei în artă", iar cartea un îndreptar „literar-cetățenesc". *Puncte cardinale în haos* relevă „un eminent gazetar și un redutabil polemist". Cartea este privită „când ca un manifest hitlerist, când ca o profesiune de credință fascistă", judecată evident amendabilă dacă luăm în seamă numai precizarea autorului incriminat cu privire la dificultățile de aplicare a principiilor fasciste în context românesc. Recenzentul crede a găsi explicația concepției lui Crainic. Întreaga dogmă politico-literară a directorului „Gândirii" și-ar avea cauza în trecutul său de fiu de țăran revoltat și în educația de seminarist „cu ambiții mari și necreștinești", iar eșecurile în realizarea crezului său ar fi atribuite de însuși Crainic, după Moșandrei, „elementului evreiesc și francmasoneriei". Nu este pentru prima dată când ideile și, mai ales, comportamentele ideologice, dar și cele cotidiene ale lui Crainic sunt lămurite prin trimiterea la originile sale, argument, trebuie să recunoaștem, destul de apropiat celui comunist în caracterizarea personalităților prin originea socială.

---

465 Virgil Fulicea, *N. Crainic, „Puncte cardinale în haos"*, „Blajul", mai 1936, p. 29.

466 *Ibidem*. Într-adevăr, Crainic se adresa adversarilor într-un limbaj nu întotdeauna elevat. Trebuie spus că și preopinenții săi recurgeau, în caracterizarea omului, la același mod. Echilibratul E. Lovinescu apelează la mijloacele pamfletului în descrierea caracterului lui Crainic. Lovinescu îl zugrăvește ca pe un bucătar țigan dintr-un basm: „O namilă tuciurie, buzată și cu părul creț, umflată de grăsime și de trufie, lăbărțată și unsuroasă, păroasă și slăninoasă", căruia împăratul i se adresează „Huo cioară!" (Eugen Lovinescu, *Memorii. Aquaforte*, ediție îngrijită de Gabriela Omăt, Ed. Minerva, 1998, p. 594).

Moșandrei formulează în comentariul său o idee interesantă cu privire la concepția lui Crainic. Făcând diferența între creștinism și păgânism, el consideră că „Marea dogmă creștină are ca temelie principiul umanitarist, păgânitatea sub orice formă, pe cel naționalist“[467], prima parte a afirmației întâlnindu-se cu teza lui C. Rădulescu-Motru despre caracterul universal al creștinismului și al cărui liant, în înfrățirea tuturor creștinilor, îl reprezintă dimensiunea morală.

Moșandrei îi impută lui Crainic că „nu a întrezărit nimic din flagrantul divorț ce există între fanatismul național și creștinătate, între simbolul crucii și zvastica hitleristă“[468], judecată deosebit de aspră, fiindu-i pus la îndoială atașamentul său față de valorile creștine. Este oarecum surprinzătoare aprecierea recenzentului care nu a acordat nici un credit analizei critice a lui Crainic din *Puncte cardinale în haos* privind încercarea hitlerismului de a crea o nouă religie și de a reînvia păgânismul. Mai mult, lui Crainic i se reproșează că ar urmări o răsturnare a ordinii sociale și înlocuirea acesteia cu „supremația autohtonismului chiar mediocru“[469]. În acest temei contestă convingerea lui Crainic că tot ce este autohton devine nou și original, apreciere care nu ia în seamă nuanțările propuse în lucrarea prezentată. De fapt, comentatorul urmărește să demonstreze neviabilitatea concepției lui Crainic despre originalitatea conferită numai de către autohtonism, pentru ca să dovedească virtuțile proceselor de imitație[470], în linie lovinesciană, în edificarea unei culturi și civilizații naționale. Premisa de la care se pleacă în acest demers critic se referă la afirmarea oricărei lipse de valoare a trecutului nostru istoric și cultural. De aceea, Ortodoxia, crede Moșandrei, nu constituie o temelie a culturii românești. De un trecut istoric se poate vorbi abia după venirea în țară a lui Carol I, iar „până la anul 1800 noi nu am avut nici

---

[467] Mihail Moșandrei, *Literatură și ortodoxie*, „Vremea“, 21 iunie 1936.
[468] *Ibidem*.
[469] Idem, 3 iulie 1936.
[470] Idem, 19 iulie 1936.

o lucrare originală românească"[471]. Se observă cu ușurință cum recenzentul tratează, pornind de la lucrarea lui Crainic, chestiunea influențelor culturale și a originalității culturii române, toate acestea fiind analizate pe baza teoriei sincronismului, exact curentul cultural respins de Crainic. În același timp, i se recunoaște demersul pentru evidențierea latinității românilor.

În revistele de stânga, care se proclamau antifasciste, ideile lui Crainic au fost puternic criticate și dezavuate. Cartea pe care o discutăm a fost recenzată de Miron Radu Paraschivescu, sub titlul semnificativ pentru atitudinea comentatorului, *Falimentul unei culturi*, discutarea lucrării lui Crainic oferindu-i un prilej nimerit de a face un rechizitoriu întregii culturi românești. Opul este considerat o expresie a unui fals pe care l-ar comite Crainic. În opinia lui Paraschivescu, *Puncte cardinale în haos* înseamnă „o carte tristă prin mentalitatea ce o domină, prin neadevărurile sfruntate pe care le debitează și prin confuzia pe care e menită să o stârnească în rândurile reduse ale cititorilor ei"[472]. Iată însuși recenzentul formulează un neadevăr, pentru că în anul apariției ei, 1936, cartea a cunoscut o a doua ediție, ceea ce, cel puțin din punctul de vedere al vânzării ei, dovedește interesul unui public destul de mare. Ce-i imputa recenzentul lui Crainic? „... ceea ce e trist în cartea dlui Crainic — și nu numai pentru cititor, dar chiar pentru autorul ei — e falsificarea grosolană a noțiunilor, a unor noțiuni intrate de mult și pentru totdeauna în istoria culturii." Este incriminată metoda lui Crainic, de sorginte clericală, detașabilă prin sterilitatea ei: „Dl. Nichifor Crainic umblă pe drumuri ascunse ale ipocriziei, ale falsificării, ale derutei, d-sa nu neagă fățiș, nu aruncă anatema de foc asupra valorilor culturale, ci mai întâi le denaturează. E un procedeu clerical, acela al scolasticii goale de conținut, dar nu și de intenții".

Paraschivescu nu poate să vadă altceva în Crainic decât pe exponentul burgheziei, evident un paradox, pentru că, este știut,

---

471 Idem, 26 iulie 1936.

472 Miron Radu Paraschivescu, *Falimentul unei culturi*, „Cuvântul liber", III, nr. 28, 16 mai 1936, p. 8.

el a fost un anticapitalist, exprimându-și opoziția față de burghezie și de partidele ei, componente ale democrației: „Dacă d. N. Crainic, ca bun scriitor fascist, înlocuiește valorile prin pseudovalori însemnează că sistemul social prin care scrisul său îl servește și-l reprezintă are nevoie de înăbușirea și denaturarea adevărurilor (chiar când aceste adevăruri au putut constitui gloria burgheziei) și numai astfel acest sistem se mai poate menține. Falsul și reaua-credință din eseul dlui Crainic nefiind — în mic — decât falsul monstruos pe care burghezia îl încearcă prin fascism".

Am făcut o amplă prezentare a comentariilor despre *Puncte cardinale în haos*, deoarece am apreciat necesară exprimarea unei judecăți asupra lucrării numai cunoscând toate tipurile de reacții critice. S-au putut observa opinii deosebit de favorabile, păreri formulate numai de tineri fără nici o urmă de îndoială metodică, surprinzător știut fiind spiritul critic la generația tânără față de moștenirea generațiilor adulte. Tinerii și-au manifestat adeziunea entuziastă la o concepție ingenios și atractiv orientată spre problematica lor. Cea mai importantă a fost argumentarea de către Crainic a nevoii de o nouă spiritualitate românească derivată din valori românești. În momentul apariției cărții lui Crainic, era certă aspirația tinerilor intelectuali către o cultură națională puternic înrădăcinată în solul românesc, elementul esențial fiind Ortodoxia concepută ca intrinsecă identității naționale[473]. În volumul lui Crainic s-a regăsit ideea modificării comportamentului spiritual al românului, ce a fost dominantă în dezbaterile românești din epoca modernă. Credem că în exprimarea opiniilor encomiastice a decis modul cum Crainic a formulat tema spiritualității românești și mai puțin soluțiile, care, oricum, erau efemere. În condițiile unei țări predominant agrare, cu o populație majoritar țărănească, N. Crainic a ipos-

---

[473] Vezi: Mircea Vulcănescu *Filosofie științifică, universitate și ortodoxie*, în Mircea Vulcănescu, *Pentru o nouă spiritualitate filosofică*, Studiu introductiv, selecția textelor, note și comentarii, bibliografie de Marin Diaconu, ediție de Marin Diaconu și Zaharia Balinca, București, Editura Eminescu, 1992.

taziat spiritualitatea ortodoxă, singura autentic strămoșească durată în timp. Caracterul patriarhal, rural și țărănesc al civilizației și culturii românești se instituia într-un trend istoric diferit de cel al civilizației urbane și industriale occidentale, contradicție sesizată și trăită de tânăra generație care avea nevoie de naționalismul mesianic al lui Crainic în acea perioadă[474], însă o asemenea judecată lasă, de cele mai multe ori, să-i scape contribuțiile reale ale directorului „Gândirii" la investigarea problematicii naționale, pentru că trebuie recunoscut demersul său în examinarea componentelor națiunii, a trăsăturilor națiunii, a raportului dintre națiune, cultură și religie, a virtuților Ortodoxiei de generare și susținere a valorilor naționale. Cartea *Puncte cardinale în haos* a fost și este o lucrare incitantă pentru gândirea românească, un punct de la care se poate porni în construirea unei teorii despre națiune.

---

[474] Un punct de vedere semnificativ emitea tânărul, pe atunci, Emil Cioran: „Tot ce a gândit și a simțit N. Crainic poartă o marcă personală și răsare într-o direcțiune lăuntrică... naționalismul lui Crainic însumează într-o conștiință mesianică valorile unei moșteniri istorice. Un naționalism pur mesianic vede centrul de gravitate al unei națiuni în viitor. Sentimentul unei moșteniri istorice lipsește în mod total. Echilibrul între tradiție și mesianism este centrul naționalismului" (Emil Cioran, *N. Crainic*, „Viața ilustrată", 9 noiembrie 1934, p. 3).

CONCEPȚIA ANTROPOLOGICĂ CREȘTIN-ORTODOXĂ A LUI DUMITRU STĂNILOAE DESPRE NAȚIUNE

Epoca modernă a cunoscut, datorită proceselor de afirmare a idealului național și de construire a structurilor statului național, variate puncte de vedere despre problemele naționale. Argumentele despre națiune integrau și pe cel religios, dar până în anul 1918, într-o formă diferită în Vechiul Regat de aceea din provinciile românești aflate sub ocupație străină, fără ca asemenea deosebiri să afecteze în vreun fel aspirația comună de înfăptuire a statului național în granițele sale etnice. Reprezentanții bisericii nu au pășit în Agora, ei acționând pentru conservarea și perpetuarea valorilor naționale prin modalități specifice.

După Unirea din anul 1918 s-a produs o schimbare în atitudinea teologilor privind participarea lor la controversele publice asupra problemelor naționale și religioase. Ierarhi ai bisericii au intervenit în dezbaterea despre rolul religiei în susținerea naționalului. La aceasta a contribuit contextul românesc postbelic. România reîntregită în granițele ei etnice a relevat o problematică deosebit de complexă, ce impunea un mod de gândire și strategii acționale rapide și eficiente în asigurarea stabilității noului stat, asupra căruia se exercitau presiuni interne și din exterior, punându-se obstinat la îndoială capacitatea lui de autoadministrare pe un teritoriu întins, cu populații venite din culturi și civilizații diferite. Trebuia să fie realizată omogenizarea administrativă și instituțională cu mijloace democrate și cu respectarea angajamentelor internaționale ale autorităților statului

român. Pe de altă parte, se continua actul de căutare a trăsăturilor identității spirituale, culturale și naționale. Eliberați de misiunea realizării idealului național, intelectualii din perioada interbelică au conștientizat necesitatea unificării spirituale a românilor, adică transformarea sufletească a românilor, bisericii revenindu-i un rol fundamental în acest sens.

În asemenea împrejurări a apărut gândirismul, curent cultural originat în spiritualitatea ortodoxă și s-a constituit ca orientarea românească principală în studiul și cunoașterea națiunii. Semnificativ, o generație de tineri teologi, foarte bine instruiți, cu doctorate și stagii la universități europene, cu o cunoaștere profundă a scrierilor teologice și a direcțiilor din filosofia primei jumătăți a secolului al XX-lea, a ieșit din starea de detașare specifică altor generații de teologi români și s-a implicat în confruntări de idei și ideologice. Împreună cu autori laici, au constituit un curent spiritual ce a adus o contribuție însemnată la clarificarea unor aspecte esențiale privind raportul dintre națiune și religie. Ei și-au pus problema cum poate Biserica, preocupată de cultivarea sacrului, de taine, să cuprindă teme legate de prezența ei în viața socială și națională.

În aceeași perioadă, în noul cadru rezultat după Unirea din anul 1918, s-a adăugat, la cele pomenite mai sus, un element cu implicații profunde pentru spiritualitatea românească și pentru însuși statul român. Se punea întrebarea dacă Biserica Ortodoxă Română rămâne în continuare Biserica națională a românilor? Întrebare la care s-a răspuns din varii unghiuri de analiză și înțelegere și după modul cum era concepută evoluția României. Așadar, viziunea despre rolul Bisericii Ortodoxe era integrată în concepția mai largă despre căile de dezvoltare a țării. În discuție nu este, așa cum s-a spus, sintagma „moderniști sau tradiționaliști" devenită clișeu ideologic, ci o chestiune decisivă pentru gândirea despre evoluția statului român. Ca și în alte momente istorice, elita românească, în special intelectualitatea, nu a pregătit programe alternative, elaborate înainte de actul săvârșit în anul 1918. S-a mers în virtutea unei inerții, anume pe ideea că, români fiind cu toții, organizarea

statală și administrația vor fi simplu de înfăptuit pentru că aparțin nu numai aceluiași grup etnic, dar dispun și de o spiritualitate comună ce ar permite înlăturarea rapidă a diferențelor determinate de înglobarea, pe o perioadă de timp, a unor provincii românești în alte culturi și civilizații.

Astfel, se explică ofensiva imediată împotriva Ortodoxiei, ca să ne oprim numai la această chestiune ce face obiectul acestui studiu, ceea ce a condus la reacții nu numai din partea intelectualilor laici, ci și a teologilor. Subliniem din capul locului că nu ne-am propus să întreprindem o analiză a disputelor interbelice pe temele Ortodoxiei. Ne-am oprit la unele părți ale dezbaterilor pentru a argumenta mai bine poziția părintelui Stăniloae față de acest subiect atât de controversat.

Nu am putea spune că marele teolog român a acceptat obedient atașarea la un curent spiritual. Concepția sa profundă s-a putut exprima într-un mediu social puternic interesat de decelarea dimensiunilor proprii. El a intuit că rolul Bisericii Ortodoxe este pus în discuție în acea perioadă de reașezare a structurilor spirituale și sociale în noua organizare a statului român. Era clar că adepții secularizării, cu deosebire din unele provincii integrate în cadrul statal românesc, manifestau interes pentru clarificarea statutului bisericii naționale. În plus, prezența altor culte religioase, necunoscute altădată, constituia un prilej de dezbatere a chestiunii religioase în raport de regimul tuturor cultelor ce activau în România Mare. Una dintre consecințele acestei noi situații a fost exprimarea opiniei potrivnice față de ideea bisericii dominante, cu corolarul ei, atitudinea critică și chiar denigratoare privind Ortodoxia. Pe acest temei, s-a produs o schimbare în comportamentul unor intelectuali români, care, renunțând la concepția secularismului sau la neutralism, s-au înscris în curentul de apărare a Ortodoxiei de ingerințele unor interese politice sau de atacurile venite din direcția unor culte și a reprezentanților unor curente de gândire ateistă. Astfel, se explică impactul gândirismului în cultura românească, precum și persistența ideilor lui astăzi. D. Stăniloae a găsit în gândirism dovada peremptorie a viabilității viziunii sale despre

semnificaţia aparte a Ortodoxiei în susţinerea şi afirmarea valorilor româneşti.

1. Profil biografic şi spiritual

Traseul biografic în plan spiritual al părintelui Stăniloae[475] se identifică, semnificativ, cu perioada marilor dezbateri interbelice despre ortodoxie. De aceea, credem oportună, schiţarea unui profil al reputatului teolog, spre a înţelege mai bine ideile lui. Pentru că, trebuie s-o spunem de acum, concepţia sa despre naţiune este intrinsecă unui sistem coerent de gândire asupra diversităţii şi lumii.

După frecventarea cursurilor Facultăţii de Teologie din Cernăuţi, D. Stăniloae a făcut studii de specializare la Atena, München, Berlin şi Paris. Teza de doctorat *Viaţa şi activitatea patriarhului Dosoftei al Ierusalimului şi legăturile lui cu ţările româneşti*, susţinută în anul 1928, abordează Ortodoxia în context istoric românesc, relicfând legăturile marelui patriarh cu Ţara Românească şi Moldova. Mai puţin cercetată, această lucrare cuprinde idei ce vor fi dezvoltate de părintele Stăniloae în analiza rolului Ortodoxiei în viaţa naţională.

Un moment important din viaţa sa l-a constituit activitatea de profesor la Academia teologică „Andreiană" din Sibiu, de la 1 septembrie 1929, unde a predat Dogmatica, Apologetica, Pastorala şi limba greacă. Din 30 aprilie 1936 a fost numit rector al Academiei teologice „Andreiane", funcţie ce o deţine până în anul 1946. Asemenea altor colegi de generaţie, părintele Stăniloae nu s-a mulţumit să fie doar om al cărţii, ci a simţit înclinaţia să participe direct la dezbaterea marilor probleme ale

---

[475] Datele biografice inserate în studiul de faţă sunt preluate din: Mircea Păcurariu, *Preotul profesor şi academician Dumitru Stăniloae*, în *Persoană şi comuniune. Prinos de cinstire preotului profesor academician Dumitru Stăniloae*, volum tipărit cu binecuvântarea I.P.S. Dr. Antonie Plămădeală, mitropolitul Transilvaniei, din iniţiativa Pr. prof. decan Dr. Mircea Păcurariu, sub îngrijirea Diac. asist. Ioan I. Ică jr., Editura şi tiparul Arhiepiscopiei ortodoxe Sibiu, 1993.

timpului. Mărturie stau colaborarea sa cu studii, ce au avut un mare ecou, în revista „Gândirea" și conducerea publicației „Telegraful român" între anii 1934–1945, unde a publicat un mare număr de articole de un interes excepțional în cunoașterea și întregirea concepției sale despre etnic și național. Mai este de amintit prezența sa în comitetul de redacție al revistei „Luceafărul" din Sibiu. Se cuvine a sublinia o latură, considerată de noi relevantă pentru profilul său, accentele polemice ale articolelor lui față de idei, atitudini și comportamente ale unor personalități române și străine: C. Rădulescu-Motru, Nae Ionescu, L. Blaga, F. Gogarten, K. Barth, el înscriindu-se în galeria marilor polemiști din cultura română.

Două mari teme cuprindeau exegezele părintelui Stăniloae din anii '30–'40 — Ortodoxia și națiunea[476] motivate și de atenția ce li se acorda în dezbaterile publice, analizate, însă nu de puține ori unilateral sau deformat, mergându-se până la exprimarea opiniei despre caducitatea celor două noțiuni. Pentru

[476] În anii '30, perioada când părintele Stăniloae își manifestă puternic prezența în dezbaterile publice, alți teologi și laici, cu deosebire din cadrul Mitropoliei Transilvaniei, și-au exprimat concepția lor despre rolul ortodoxiei în afirmarea românismului. Cităm doar câteva articole din presa teologică: N. (Bălan), *Ortodoxie și românism*, „Viața ilustrată", nr. 2, 1934, N. (Bălan), *Biserica și națiunea*, „Viața ilustrată", nr. 1, 1934, N. Colan, *Ortodoxia și renașterea națională* „Viața ilustrată", nr. 3, 1939, Grigore Popa, *Invitație la comuniune*, „Viața ilustrată", nr. 10, 1939, Ion Goron, *Națiunea* „Viața ilustrată", nr. 9–10, 1938 etc. De pildă, Nicolae Bălan scria: „Biserica Ortodoxă prețuiește factorul național ca făcând parte din opera creațiunii divine. Națiunea e un dar al voinței creatoare a lui Dumnezeu" („Viața ilustrată", nr. 1, 1934). Ion Goron afirma: „Națiunea — iubirea neamului din care faci parte — nu e păcat, ci sfânt adăpost al virtuții, dumnezeiască unealtă împotriva păcatului" (*op. cit.*). N. Colan sublinia: „Ortodoxia crede în reala și justificata existență a națiunilor, existență consacrată și cu prilejul pogorârii Duhului Sfânt peste Apostoli, când aceștia au primit darul de a grăi în osebite limbi ale neamurilor adunate la Ierusalim pentru praznicul Rusaliilor" (*op. cit.*).

Trebuie amintit și N. Iorga, care, în anul 1938, făcea o afirmație deosebit de interesantă: „Noi ținem la Ortodoxie nu pentru ce ne-a dat Ortodoxia nouă, ci pentru ce am dat noi Ortodoxiei" (*Hotare și spații naționale*, p. 117).

teologul român, dimpotrivă, Ortodoxia și națiunea sunt de o actualitate incontestabilă, probându-și viabilitatea prin existența lor înrădăcinată în temeiurile adânci date de divinitate. Incitat de controversele epocii, părintele Stăniloae a adus acea notă atât de necesară, din perspectiva interpretării teologice a chestiunilor naționale, așa cum rezultau ele și din experiența trăită și cunoscută de el în poziția demnităților ce le-a avut.

Preocupat de explicarea evoluției istorice a bisericii strămoșești, părintele Stăniloae s-a alăturat istoricilor ardeleni, I. Lupaș și Silviu Dragomir, în studiul istoriei Bisericii Române Unite cu Roma, tipărind trei lucrări înainte de anul 1944, iar în anul 1972 publică volumul *Uniatismul în Transilvania, încercare de dezmembrare a poporului român*, în care, pe lângă problemele teologice, sunt discutate aspecte esențiale ale procesului de constituire a națiunii române și de afirmare a conștiinței naționale de către Biserică.

După cel de al doilea război mondial, ca profesor, din anul 1947, la Institutul Teologic din București, a îndrumat pe mulți dintre arhiereii de astăzi, bucurându-se, chiar în condițiile acelui regim, de un imens prestigiu. După o perioadă, este din nou prezent cu studii despre ortodoxie. În obsedantul deceniu, părintele Stăniloae nu abordează subiecte legate de problema națională (se înțelege, autoritățile de atunci au interzis orice referire la această temă, pentru că, oricum ar fi fost tratată, reprezenta o stavilă „periculoasă" în acțiunea de demolare a valorilor românești și de falsificare a istoriei naționale prin sublinierea „originilor" de altă sorginte decât cele firești dovedite cu fervoare de către biserică).

Urmare a participării sale la întrunirile grupului de monahi cărturari credincioși, numit „Rugul aprins", în ziua de 5 septembrie 1958 părintele Stăniloae a fost arestat. Una dintre acuzații a fost, deși neformulată direct, argumentarea sa a ideii conștiinței naționale prin conștiința religioasă (ortodoxă). După ieșirea din închisoare, în contextul specific al anilor '60, teologul român revine în paginile publicațiilor bisericești și în viața culturală cu volume de mare importanță pentru gândirea teologică și

filosofică. În aceeași perioadă, continuă publicarea studiilor despre locul Ortodoxiei — fundamental — în formarea conștiinței naționale, în același mod prob și științific cum a făcut-o dintotdeauna, cu argumente teologice, istorice și etnografice, ce nu pot fi contestate decât cu riscul adoptării unei poziții ideologice și deci partizane, într-un cuvânt neștiințifice.

Ca unul dintre cei mai temeinici cunoscători ai religiei creștine și ai istoriei românilor, apologet al Ortodoxiei, el a dialogat cu celelalte biserici creștine. Apreciat drept cel mai de seamă teolog ortodox[477], de la sfârșitul acestui secol, dar și unul dintre cei mai importanți filosofi[478], părintele Stăniloae poate fi considerat, fără nici o rezervă, ca unul dintre cei mai relevanți exegeți ai problematicii naționale. Această ipostază a părintelui Stăniloae este concordantă cu modul său de a gândi rolul Ortodoxiei astăzi. Cunoscător excepțional al învățăturilor creștine, traducător al *Filocaliei*, interpret profund al *Sfintei Tradiții* și al scrierilor Sfinților Părinți, deschizător de drumuri în tălmăcirea *Dogmei*, el a discutat Ortodoxia și în raport de spiritul timpurilor moderne, punându-și de acord propria concepție cu doctrinele teologice, filosofice și etice actuale: „Ne-am silit să înțelegem învățătura Bisericii în spiritul Părinților, dar, în același timp, să o înțelegem așa cum credem că ar fi înțeles-o ei astăzi. Căci ei n-ar fi făcut abstracție de timpul nostru, așa cum n-au făcut de al lor"[479]. Consecvent apărător al Sfintei Tradiții și al creștinismului genuin, părintele Stăniloae a înțeles Ortodoxia ca fiind potrivită cu cerințe ale epocii moderne.

El a dezbătut problematica națională în cadrul Ortodoxiei, și numai dacă acceptăm această premisă, putem oferi o caracte-

---

[477] Olivier Clement, *Le père Dumitru Stăniloae et le génie de l'ortodoxie roumaine*, în *Persoană și comunitate*, ed. cit., p. 82.

[478] Gh. Vlăduțescu, *Dumitru Stăniloae, profil de filosof*, „Academica", 5 (17), 1992, p. 20.

[479] Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Prefață, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, 1978, p. 5.

rizare adecvată a gândirii sale. Pentru teologul român, Ortodoxia este principiul de explicare a proceselor și faptelor naționale. De aceea a conceput spiritualitatea ortodoxă ca instanța morală a românilor și a integrat, în corpusul filosofiei culturii, exegeza rolului religiei și al bisericii în evoluția unei națiuni, cu dovezi din viața națională ortodoxă românească.

El a analizat Ortodoxia ca parte intrinsecă a culturii și istoriei umane, în relație cu achizițiile gândirii, precizând că Ortodoxia nu este văzută ca un simplu efect al dezvoltării culturale și istorice, dimpotrivă ea apare în viziunea sa drept condiție fundamentală a spiritualității umane și catalizator al desfășurării vieții istorice și naționale. În opera sa se întâlnesc idei, teze și concepte ale filosofiei și antropologiei. Concepția sa teologică dialoghează continuu cu doctrine filosofice din toate timpurile.

Dacă în *Ortodoxie și românism,* autorul comunică, în principal, cu teologi protestanți (Barth, Gogarten ș.a.), în scrierea *Iisus Hristos sau restaurarea omului* discută concepțiile filosofice semnificative din domeniul studierii persoanei din prima jumătate a secolului nostru, depășind astfel cercul strâmt al gândirii teologice. Se fac trimiteri ample la N. Hartman, L. Lavelle, M. Buber, M. Heidegger, K. Jaspers, față de care formulează viziunea sa originală cu rădăcini în învățătura Sfinților Părinți. El constată, la reprezentanți ai gândirii apusene, neglijarea comunicării dintre om și Dumnezeu și, în acest sens, remarcă limitele umanismului propovăduit de acești filosofi.

Părintele Stăniloae a continuat dialogul cu filosofia contemporană, în comentariile la *Filocalia*, unde discută gândirea Sfinților Părinți prin sublinierea unor teze, noțiuni și idei actuale. De pildă, referindu-se la un gând al Sf. Maxim, citează pe Heidegger și M. Blondel. Astfel, observă cum ideea Sf. Maxim — moartea progresează în noi în fiecare zi — este de găsit la Heidegger[480], iar aceea, după care lucrarea lui Dumnezeu este

---

[480] *Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârșirii sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși,* vol. I, București, Editura Harisma, 1993, p. 344.

permanentă, poate fi întâlnită la M. Blondel în *L'Action (II)*, „universul este în continuă naștere"[481].

În acest fel, prin opera sa, a scos teologia dintr-o anumită izolare și a propulsat-o în mișcarea spirituală vie a societății românești. Părintele Stăniloae nu a pregetat să se expună avatarurilor derivate din prezența sa asumată în Agora. Am pomenit mai sus despre polemicile cu mari personalități, dar se cuvine a aminti și intervențiile sale în calitate de redactor la „Telegraful român". La temperatura fierbinte a actualității a exprimat clar și ferm opinii despre evenimente și fapte ale vieții sociale și umane, descifrate prin grila axiologică a învățăturii ortodoxe. Această latură a operei lui întregește modernitatea omului și gânditorului Stăniloae. A militat pentru un creștinism viu, al oamenilor reali și al unor societăți concrete, iar gândirii teologice ortodoxe i-a conferit un suflu nou, realizând în mod strălucit comunicarea între Sfânta Tradiție și modernitate. N. Crainic era îndreptățit să vorbească de părintele Stăniloae ca despre „puternicul gânditor religios de la Sibiu"[482].

2. Persoană, comuniune, comunitate națională

Pentru înțelegerea concepției părintelui Stăniloae despre națiune trebuie amintite ideile despre raporturile dintre persoane, formulate *in nuce* în *Ortodoxie și românism*, dezvoltate apoi, în lucrarea *Iisus Hristos sau restaurarea omului*. Pentru teologul român, Dumnezeu are caracter de persoană, calitate în care însă nu poate fi gândit fără o altă persoană. Trebuie să fie o persoană care este iubită și o altă persoană care iubește. Între Tatăl și Fiul există iubirea cea mai înaltă, dar iubirea lor este perfectă numai atunci când iubesc pe al treilea.

Spre deosebire de existențialism care susține teza că infernul sunt ceilalți, părintele Stăniloae afirmă împlinirea omului numai în raport cu semenul, deoarece numai cu aproapele stă în

---

481 Idem, vol. III, ed. cit., p. 414.

482 N. Crainic, „Gândirea", an XXI, 1942, nr. 1, p. 56.

comuniune. În natură, omul se simte străin dacă n-are un semen. Prin intermediul naturii Dumnezeu nu poate vorbi clar omului și nici intim. Mai aproape de om este ființa asemănătoare lui, cu care el poate comunica în grai omenesc despre ceea ce este ca el[483]. Sensul existenței umane derivă din relația cu celelalte persoane. Numai raportându-se la alt om, omul este apt să înțeleagă lumea și să existe în ea. Persoana este taina supremă.

În *Ortodoxie și românism*, părintele Stăniloae anunță ideile sale despre persoană și comuniune în analizele făcute asupra gânditorului protestant F. Gogarten, apreciind că teologul german este restrictiv când așază la baza comunității numai cuvântul, iar oamenii se reunesc numai pentru a asculta același cuvânt: „Cuvântul are o funcțiune revelatoare. Dar totdeauna între persoane". Comunitatea este întemeiată de cuvânt și faptă. Cum persoanele se raportează unele la altele prin exprimarea iubirii, aceasta este comunicată prin cuvinte, „dar mai mult prin fapte și mai mult printr-o transmisiune directă a stării proprii". Aparent, asocierea conceptului de comuniune cu cel de comunitate națională este forțat. Se înțelege clar, comunitatea nu este aceeași cu comuniunea, însă în amândouă, credem noi, prevalează relațiile între persoane identificabile, pe când în comunitate această relație este mediată de structuri sau simboluri.

Fără a dezvolta aici întreaga concepție a părintelui Stăniloae despre persoană și comuniune, stăruim asupra unora dintre tezele lui numai în scopul conturării viziunii lui cu privire la rolul comuniunii în susținerea comunității naționale.

Omul nu poate trăi singur, și el este obligat să conviețuiască în comuniune cu o altă persoană, deoarece numai ca subiect al comuniunii el își câștigă demnitatea. Astfel, el cade „într-o stare de perversiune și răutate" sau, cum spun existențialiștii[484], ar trăi o viață inautentică care nu respectă rânduiala supremă

---

483 Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Craiova, Editura Omniscop, 1993, p. 15.

484 Emmanuel Mounier, *Introduction au existentialisme*, Gallimard, 1968, p. 85.

„întemeiată în însăși ființa tripersonală a lui Dumnezeu". Relația eu-tu-celălalt exprimă voința divină. Actul restabilirii comuniunii vine de la Dumnezeu, dar trebuie ca și omul să aibă inițiativă. Desfășurarea raporturilor dintre oameni are loc conform cerințelor legii comuniunii, care diriguiește, după opinia noastră, orice raport al ființei umane, cu atât mai mult relațiile dintre membrii unei comunități naționale. Starea de comuniune este întemeietoare a structurilor specifice națiunii. Nu există sentimentul și conștiința apartenenței la o comunitate națională dacă nu există, înainte de toate, starea de comuniune între persoane.

În acest sens, prezentăm câteva exemple de exprimare a comuniunii, semnificative pentru ființarea comunității naționale. De pildă, bucuria, expresia plenitudinii, nu poate fi trăită de unul singur, pentru că nu este plenitudine de existență. Iar bucuria de existență comunicată de un eu altui eu trebuie să fie în cel ce o primește tot așa de deplină ca și în cel ce o dăruiește. Raporturile sunt între două euri de dăruire și de primire totală situate în poziții egale: „În Dumnezeu trebuie să fie Tată și Fiu și Duh Sfânt. Dar Persoanele nu-și schimbă aceste poziții între Ele. Pe de altă parte, ființa fiind una și fiind iubirea desăvârșită, raportarea e ca de la egal la egal, nu ca de la superior la inferior, nici ca între străini", subliniere deosebit de importantă în evaluarea tipului de relații stabilite între oameni, modelul fiind cel al ființei tripersonale al lui Dumnezeu. Oamenii trăiesc în comuniune cu persoane, dar nu de la sine, ci într-un proces de comunicare unul cu altul, fiecare având o semnificație pentru celălalt, conferită de calitatea de creștin. Teologul descrie modul în care se statornicesc relațiile dintre oameni: „Două subiecte realizează prin comuniunea lor o oarecare consistență și o bucurie și un sens al existenței. Dar nici această doime reală, care e în același timp o unitate dialogică, bazată pe unitatea de ființă, nu e suficientă. Comuniunea în doi este și ea limitare din două puncte de vedere. Mai întâi, comuniunea în doi nu deschide întregul orizont implicat în existență. Cei doi nu numai se deschid unul altuia, ci se și închid. Celălalt devine nu numai o fereastră, ci și un zid pentru mine. Cei doi nu pot trăi numai

din ei doi. Ei trebuie să aibă conștiința unui orizont care se întinde dincolo de ei, dar în legătură cu amândoi. Iar acest orizont nu poate fi constituit de un obiect sau de o lume de obiecte. Aceasta nu-i scoate din monotonia unei vederi restrânse sau a unei singurătăți în doi. Numai al treilea subiect îi scoate din neîntrerupta lor singurătate în doi, numai al treilea subiect care poate fi și el partener de comuniune și nu stă pasiv. Dacă eul fără nici o relație poate fi reprezentat ca un punct, iar relația dintre două subiecte, ca o linie ce leagă un punct cu altul, relația lor cu al treilea poate fi reprezentată ca o suprafață, care cuprinde în interiorul ei totul, mai precis ca un triunghi. Intenționalitatea aceasta e realizată în comuniunea treimică divină".

Iată exprimată succint concepția originală a părintelui Stăniloae despre relația dintre persoană și comuniune[485], teză cu implicații teologice, filosofice și antropologice esențiale a căror dezvoltare așteaptă să fie făcută de specialiști ai domeniului. Oricum, prin ideea persoanei și a comuniunii, Stăniloae se impune ca unul dintre cei mai prestigioși gânditori ai secolului nostru. Pentru studiul națiunii, viziunea sa reprezintă o premisă certă în cunoașterea modului de constituire și ființare a comunității naționale, raportul dintre persoană și comuniune fiind decisiv.

3. Calitatea națională a ființei umane

Stăniloae discută națiunea din perspectiva relațiilor dintre persoană și creștinism: „Creștinismul se adresează persoanei. El nu se adresează națiunii, pentru că nu există o conștiință ipostatică, de sine stătătoare, a națiunii. Dar persoanele omenești nu sunt abstracte, dezbrăcate de orice determinante și prin

---

[485] Pentru concepția părintelui Stăniloae despre persoană și comuniune vezi: Sandu Frunză, *Pentru o metafizică a persoanei implicată în teologia păr. D. Stăniloae*, în *Persoană și comuniune*, ed. cit.; Elena Solunca, *Dumnezeu, persoana și lumea în viziunea păr. D. Stăniloae, Ibidem*; Ioan I. Ică jun. *Persoană sau/și Ontologie în gândirea ortodoxă contemporană, Ibidem*; Citatele fără trimitere sunt din D. Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, București, Editura Albatros, 1998.

urmare întru totul identice". Gândirea lui Stăniloae este concretă, realistă. Important nu este caracterul abstract al ființei umane. Esențiale sunt determinantele ei, care-i oferă unicitatea. Nu este posibilă lipsa oricărei determinații, deoarece nu există un eu pur, dimpotrivă el „poartă anumite caracteristici", adică „aceea ce e dat de la începutul formării și organizării unui conținut de viață personală și conduce din transcendent-imanența sa tot procesul acesta".

Drept argument, autorul aduce pe cel al diferențelor manifestate între frați născuți din aceiași părinți. Deosebirile nu sunt determinate de legea eredității sau de împrejurările externe, ci sunt date de Dumnezeu: „Fiecare om vine cu o schemă originală apriorică, determinată numai în parte de trecut și în cadrul căreia are să-și manifeste libertatea creatoare, umplând-o cu un conținut sau altul. Ipostasul fiecărui om vine de la Dumnezeu, dar vine străbătând prin mediul unui trecut acumulat în părinții pământești, și acest drum se integrează în actul constituirii sale după imaginea ce-o are în ceruri". Particularitățile individuale se adaugă la cele cu care se naște omul. Dar, precizează teologul român, nu se poate afirma că specificul dat de anterioritatea eului ar fi mai puțin semnificativ: „Numai atâta spunem: nici un eu nu se poate explica numai din trecutul anterior lui. În nici un caz nu vrem să spunem că eul în momentul primei lui apariții în imanență ar avea o stare liberă de orice urmă a trecutului în al cărui mediu începe a se scălda", precizare deosebit de prețioasă deoarece așază în cadre reale apartenența eului la un trecut, la o moștenire, de fapt, îl situează în succesiunea firească a generațiilor, ca și în cea a evoluției umane și istorice.

Accentuarea determinantelor eului are ca scop dovedirea existenței la orice ființă umană a calității naționale, intrinsecă persoanei. Calitatea națională este ceea ce-l diferențiază pe om de alți semeni. Ea „face parte din destinul esențial al lui, se cuprinde printre determinantele imaginii lui eterne. Modelul ceresc al fiecărui om e modelul omului concret, precizat istoricește".

Trebuie să constatăm că teologul român a dat un conținut profund conceptului de națiune prin teza despre calitatea

națională. Sociologii, istoricii și antropologii, cel puțin în prima jumătate a secolului al XX-lea , au accentuat pe conștiința apartenenței la un grup etnic și pe voința de a constitui un stat național autonom. Discuția s-a axat pe structuri sau rețele de grupuri interesate în unificarea acelor teritorii care se înscriau în comunitatea de limbă, cultură și religie. Din această cauză s-a ajuns la concluzia despre apariția națiunii în epoca modernă, o dată cu formarea statului național, care însemna stabilirea acelorași norme juridice pentru toți membrii săi, și numai în măsura respectării acestor legiferări erau considerați ca aparținând aceluiași stat național. Analiza modernistă a națiunii insista pe latura politico-juridică, și aceasta se afirma ca efect al voinței unor grupuri de unificare instituțională, politică, juridică, culturală și chiar religioasă. După cum se poate ușor observa, apartenența la o națiune era doar expresia unei acceptări sau participări la viața națională dintr-un stat național. Calitatea de membru al unui grup național este, în această perspectivă modernistă, ceva adăugat din afara persoanei, pentru că ea nu este dobândită, ci este ascriptivă. Aceasta explică de ce teoriile moderniste, ca și cele marxiste susțin că organizarea oamenilor în state naționale ar fi anacronică, dată fiind lipsa de organicitate în ființa umană a unei dimensiuni naționale definitorii.

D. Stăniloae vine cu perspectiva antropologică creștină, productivă și teoretic profitabilă, prin analiza caracteristicii naționale a omului: „Calitatea națională nu e o simțire, un organ spiritual, o facultate în plus a omului... Calitatea națională este însuși umanul, într-o anumită formă a lui. Precum orice element material are în mod necesar o anumită formă, așa și umanul se prezintă cu necesitate într-o anumită formă determinată dinăuntru și deci intrinsecă lui. Un uman pur, nedeterminat de o anumită formă, nu se poate închipui... Un uman fără o anumită formă e o abstracțiune cu care nu poate lucra decât gândirea matematică, nu însă și cea imaginativă, aplicată concretului". Deci, orice ființă umană trebuie în mod necesar să aibă o formă imanentă, decisivă pentru conturarea și existența identității naționale.

Pentru teologul român, calitatea națională este sinteza unor stări și acte sufletești, ceea ce-i conferă omului trăsătura ca om, adică acestea nu există în afara acestei dimensiuni. Autorul discută umanul antropologic, ipostaziind pentru acesta comuniunea cu alții. Calitatea națională „este gândirea, iubirea, bucuria, tristețea, acțiunea, conștiința purtând o anumită dispoziție, o anumită vibrație, un anumit iz comun unei grupe de oameni și neîntâlnit la celelalte grupe". Omul este în integralitatea sa umană numai în comuniune cu ceilalți cu care simte și trăiește: „Între național și uman nu există nici un antagonism. Umanitatea se află în adâncul firii tale naționale. Doar e fapt notoriu că imitatorii simțirilor și atitudinilor străine sunt mai puțin umani, pentru că trăiesc mai la suprafață. Un român înțelege și iubește oamenii de alt neam nu printr-o depășire a realității sale de român, ci rămânând român. Iubirea față de toți oamenii, de orice neam ar fi ei, nu e nici ea iubirea anațională. Sentimentul anațional, în rădăcinile și factura lui, nu există".

Exegetul discută o latură esențială a procesului de aculturație — conservarea identității în cadrul contactelor culturale cu specificul dat de relația cu divinitatea. Umanul este o realitate concretă, pentru că este creația lui Dumnezeu și are o identitate de dinainte stabilită. Comunicarea între oameni, aparținând grupurilor etnice diferite, se produce în relația între ființe umane clar identificabile. Iubirea față de semenii altor neamuri pornește din aceeași necesitate de afirmare a identității de sine puternic modelată național. În acest fel, gânditorul român întreprinde o analiză antropologică de mare adâncime și conferă problemei naționale o justificare incomensurabilă, convingere susținută și de meditațiile sale asupra stării poporului român niciodată agresor și cuceritor, însă întotdeauna disponibil la dialogul cu ceilalți datorită stabilității lui etnice.

Cu teza despre particularitățile naționale ale umanului, teologul român a ținut să dovedească inconsistența gândirii catolice despre incompatibilitatea dintre națiune și creștinism. Catolicismul discută despre națiune ca fiind natura, iar creștinismul supranatura. Creștinismul nu este național, deoarece el nu ar mai

C-da 98 coala 32

fi creştinism dacă ar fi legat de un grup naţional. Natura cuprinde în ea păcatul şi moartea, iar nemurirea şi curăţenia nu sunt naturale, ci adăugate. Stăniloae subliniază că Ortodoxia, spre deosebire de catolicism, este capabilă să privească fiinţa umană în starea ei primordială, nemuritoare şi curată. Natura umană este chip al lui Dumnezeu şi, de aceea, este bună: „Dar întrucât e creată, această natură are şi posibilitatea să se schimbe, poate să cadă din viaţa ei divino-omenească normală, poate să se ştirbească, să altereze chipul dumnezeiesc impregnat în ea". Depăşind biologismul, el vede în natură o creaţie a lui Dumnezeu, iar ieşirea din starea naturală înseamnă o denaturare, pentru că omul nu se poate opune naturii, ci trebuie să o dezvolte prin viaţa spirituală. Teologul român aduce o contribuţie efectivă la dezbaterea, astăzi atât de vie, a relaţiei om-natură. Omul actual, puternic marcat de civilizaţia tehnică şi ştiinţifică, simte direct influenţele atitudinii agresive faţă de natură, precum şi distrugerea mediului natural, indiferent de locul unde ele se produc. Omul trăieşte astăzi într-o lume puternic integrată cu toate consecinţele acestei situaţii inedite. Nealterarea naturii a devenit o prioritate pentru fiecare fiinţă umană. Gândirea părintelui Stăniloae este profetică prin ideea sa despre natură[486].

Viaţa spirituală este legată de fiecare persoană: „Nu sunt doi oameni cari să experieze la fel participarea la viaţa dumnezeiască şi să o manifeste în aceleaşi roade, în acelaşi chip". Din această premisă rezultă concluzia: „Viaţa spirituală are şi ea caracterul naţional al subiectului care o trăieşte". Catolicismul nu admite calitatea naţională decât ca o calitate particulară.

Stăniloae discută calitatea naţională în probleme esenţiale ale existenţei umane, cum este, de pildă, raportul dintre har şi calitatea naţională: „Calitatea naţională, care nu e altceva decât o formă generală a sufletului, nu se dizolvă în har, ci harul se lasă turnat în tiparul sufletului naţional, subliniind această calitate a sufletului". Părintele Stăniloae aduce o contribuţie impor-

---

486 Olivier Clement, *op. cit.*, p. 85.

tantă la clarificarea conceptului de calitate națională. În concepția sa, calitatea națională este intrinsecă ființei umane, așa cum a creat-o divinitatea. Ea este o calitate sufletească. Exegetul adaugă, astfel, la elementele componente ale națiunii, și pe cel sufletesc, esențial în distingerea unei comunități naționale. În acest înțeles trebuie luată ideea sa despre sufletul național, ca formă specifică a sufletului omenesc.

O chestiune controversată legată de tema noastră este cea a ecumenicității creștinismului în raport de națiune. Prin susținerea ideii de națiune nu este negat caracterul ecumenic al creștinismului deoarece „tot materialul vieții sufletești, diferit de la om la om și de la popor la popor după determinări istorice și geografice, scăldat și frământat de același har dumnezeiesc, de aceleași învățături creștine, devine creștin. Și atunci evident că fiecare popor reprezintă astfel realizat creștinismul". El discută despre două tipuri de ecumenicitate, unul în sensul de uniformitate, acesta fiind tezaurul credinței și al harului („sistem de idei și puteri dumnezeiești de sine stătător") și un altul înțeles ca armonie, ca varietate a ființelor umane asupra cărora cade harul divin: „În felul acesta se poate spune că creștinismul e și supranațional, dar și național. Ecumenicitatea nu e sfâșiată prin nota națională".

Teologul român adâncește interpretarea teologică a națiunii, subliniind existența unei viziuni teologice despre națiune. Demersul teologic integrează și meditația creștină despre națiune, pentru că „La baza fiecărui tip național acționează un model dumnezeiesc etern pe care acea națiune are să-l realizeze și în sine cât mai deplin". Într-un mod ingenios, dovedind rara capacitate de a mânui argumente din știință și din filosofie, exegetul demonstrează că diversificarea omenirii în națiuni nu este un păcat sau un efect al acestuia. Așa cum flora și fauna sunt diversificate, și omenirea poate să fie diversă, iar specificul național nu este expresia decăderii din ființa omenească: „Scoaterea oamenilor din starea păcătoasă nu se face prin anularea calităților naționale, ci prin îndreptarea naturii omenești în general. Dacă ar fi ceva păcătos însuși specificul național, atunci nu s-ar

mai putea face deosebirea între buni și răi în cadrul unei națiuni, căci toți ar fi răi".

În concepția sa „nu există om anațional" și , cum am mai spus, sunt subliniate apăsat trăsăturile naționale ale umanului care „există numai în formă națională, colorat național, determinat național, așa cum există numai determinat individual. Nu se pot extrage la un individ sau la o națiune determinantele individuale sau naționale pentru a lăsa umanul pur. Ar însemna să distrugi însuși umanul. Naționalul sau individualul e însuși umanul, care are, în mod necesar, o anumită calitate. Un uman fără calitate nu există. Individul sau membrul unei națiuni e înțelegător al celorlalți oameni, al altor națiuni, nu printr-o depășire a calității sale individuale sau naționale, printr-o coborâre undeva în substratul pur uman al personalității sale, ci în starea în care este".

Renunțarea la calitatea națională înseamnă pur și simplu decădere din starea în care l-a lăsat Dumnezeu pe om. Divinitatea a creat omul ca ființă cu o structură psihică, intelectuală și socială puternic conturată, și nu ca pe una lipsită de consistență a trăsăturilor. Spre deosebire de personaliști care nu au găsit soluția la înstrăinarea umană din societatea modernă, Stăniloae a gândit un mod creștin de a răspunde la trebuințele firești ale ființei umane. Nici individualismul, nici colectivismul nu sunt viabile, iar derularea evenimentelor din acest secol i-au dat dreptate. Comuniunea între oameni îi poate salva de la derive, iar comunitatea națională poate să-i sprijine datorită capacității ei de a susține identitatea puternică a oamenilor.

Cum se explică disponibilitatea națiunii de a atribui un specific accentuat ființei umane? După Stăniloae, națiunea este investită de divinitate cu puterea de a distinge pe membrii săi de ceilalți exteriori sieși. Pentru că ele sunt un dat de la Dumnezeu, națiunile sunt realități incontestabile ce dăinuiesc în timp cât există ființe umane: „națiunile sunt realități voite etern de Dumnezeu. De aceea, nu se cuvine să le respingem dreptul la existență, ci trebuie să le considerăm ca fapte date, de ne-

înlăturat, chiar în planul de viață mai înaltă a religiei, în speță a creștinismului".

Referindu-se la concepția catolicismului despre națiune, Stăniloae întreprinde o analiză a relațiilor dintre oameni pentru a trage din nou concluzia despre diferențele dintre oameni: „Creștinismul n-a făcut doi oameni identici, ca două piese de fabrică. Chiar sfinții cari au realizat până la ultimele limite, posibile omului, creștinismul, nu sunt identici".

Grupul național se caracterizează prin trăirea în același mod de către membrii săi conform unui model-forță de origine divină. Națiunea apare în anumite condiții climatice, istorice și spirituale, dar ele acționează numai datorită voinței lui Dumnezeu. Orice grup poate deveni grup național? Sociologic, s-a afirmat că un grup devine o comunitate națională dacă există o *causa movens*, o voință din partea membrilor acestuia[487]. Teologul român estimează că prin voința divină orice grup uman ce dispune de conștiința apartenenței este un grup național.

În virtutea acestor premise, principii teoretice și metodologice, Stăniloae referă critic la lucrări românești și străine despre națiune. Fără a insista asupra marilor sale polemici, reținem ardoarea cu care apără măsurat și consecvent valorile Ortodoxiei.

Analiza cărții lui C. Rădulescu-Motru, *Românismul*, îi prilejuiește sondarea conținutului și formelor Ortodoxiei. Poate prea excesiv, el îl apropie pe Motru de gândirea catolică care nu acceptă ideea varietății eterne a neamurilor. Numai „Ortodoxia este adevărata entelechie a vieții, drumul drept al ei, legea care duce spre idealul cuprins virtual în real". Demonstrația apartenenței intrinseci a Ortodoxiei la românism este făcută prin teza, foarte interesantă, a ritmului pe care orice popor îl are: „nici un popor, nici un grup social n-a trăit fără un ritm oarecare de viață spirituală. Lipsa oricărui ritm etnic durabil însemnează anarhie și disoluție etnică. Iar ritmul etnic cu oarecare durată

[487] D. Gusti, *Știința națiunii*, în *Opere*, I, studiu introductiv Ovidiu Bădina. Texte stabilite, comentarii, note de Ovidiu Bădina și Octavian Neamțu, Editura Academiei, 1968, p. 495.

constituie tradiția, care aduce la unitate toată dezvoltarea unui popor. Nu ne convine ritmul ortodox, trebuie să luăm altul, adică o altă religie!". Observăm încercarea de a discuta problemele etnice prin legile care stau la baza evoluției și existenței lor. Ideea unui anumit ritm este extrem de prețioasă și este o contribuție la studiul etnicității[488]. O națiune nu poate ființa în afara unei spiritualități. Stăniloae apreciază că românii nu pot apela la altă religie deoarece Ortodoxia și-a pus puternic pecetea asupra ființei românești: „o conviețuire de două mii de ani ne dă dreptul la o convingere aproape aprioristă că sufletul românesc a fost frământat și răscopt în mustul Ortodoxiei".

Cum a modelat Ortodoxia spiritul românului ? Mai întâi, remarcă la români trăirea în comunitate, dar nu prin opunere față de persoană. Societatea este concepută conformă cu biserica. Modelul de funcționare a relației dintre individ și societate este exprimat de dogma Sfintei Treimi: „De obicei, omul caută să viețuiască după cum crede că viețuiește Dumnezeu în care crede. În ortodoxie Dumnezeu e o ființă în trei persoane, adică o strânsă intimitate între trei eu-ri, o viață comună între trei subiecte. Nici unitatea nu e sfâșiată, nici persoanele nu se contopesc (...). În Dumnezeu e o ideală viață familială, plină de iubire: nu fără rost o persoană se numește Tatăl și alta Fiu. Sentimentul acesta de familie e dominant în sufletul românului. El rezolvă genial raporturile între individ și societate". Spre deosebire de ortodoxie, Apusul ar fi alterat credința originară despre Sf. Treime, prin ideea că Duhul Sfânt purcede din Tatăl și Fiul.

Părintele Stăniloae a susținut consecvent, în toată opera sa, că poporul român „s-a născut creștin"[489] și, de aceea, el nu poate avea o altă structură religioasă decât cea ortodoxă. Originalitatea lui este conferită de ortodoxie, iar valorile ei sunt fundamentele românismului. Prin ortodoxie este afirmată unicitatea etnică a

---

488 Nu este surprinzător că L. Blaga, unul dintre oponenții săi puternici, a susținut, în *Trilogia culturii*, ideea ritmului evoluției culturale a unui popor.

489 Un punct de vedere asemănător a exprimat S. Mehedinți în *Creștinism românesc*.

românilor. Caracteristic românului este trăirea în unire cu natura[490], și se poartă față de ea cu respect și cu sentimentul de „frăție cosmică".

Profilul spiritual al românului este determinat de starea de comuniune existentă între membrii comunității românești. Rămâne deschisă problema celor care se revendică din originea etnică românească, fiind areligioși sau țin de alte culte religioase. Părintele Stăniloae nu atinge această chestiune, dar precizează că între iubirea neamului și iubirea lui Hristos nu există o contradicție, iar creștinismul este o modalitate de înfăptuire a fericirii și de afirmare a unui neam: „Dacă neamul ca scop de ce să nu se folosească de creștinism ca mijloc, o dată ce însuși Dumnezeu ni l-a dat cu această destinație?". Calitatea de creștin este cea care oferă organic calitatea de român.

4. Structura etnicului românesc

Deoarece în anii '30 s-a pus în discuție substratul etnic al națiunii române, amintind, de pildă, de curentul tracist, Stăniloae a abordat chestiunea structurii etnicului românesc. În *Ortodoxie și românism*, în articole publicate în „Telegraful român", teologul aduce precizări importante. Astfel el argumentează raportul intim dintre latinitate și ortodoxie. Latinitatea noastră este diferită de cea a altor popoare latine europene, ea fiind particularizată de virtuțile pe care i le-a distins Ortodoxia. La sugestiile venite din varii direcții, autorul subliniază un fapt esențial: imposibilitatea începerii unei vieți culturale noi, lipsită de temeliile trecutului: „Ortodoxia se înfățișează, mai ales în urma experiențelor ultimului veac de aprigă imitație a Apusului, ca singurul factor susținător și creator de originalitate etnică în cadrul latinității (...) În firea românească Ortodoxia reprezintă polul mistic al existenței, în vreme ce latinitatea polul pozitivist, practic, raționalist, al preciziunilor tăioase și reci".

---

[490] Dumitru Stăniloae, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român*, Craiova, Editura Scrisul românesc, 1992.

Înțelegerea creștină a națiunii din *Ortodoxie și românism* este adâncită în alte scrieri ale sale, prin studiul națiunii ca un tip de comunitate. Națiunea este o realitate naturală: „Cea mai naturală dintre relații este comuniunea cu cei apropiați, care au în toate cazurile firești aceeași limbă, aceeași istorie, aceleași aspirații, același destin. Națiunile sunt comunități de *destin* (*subl. ns*), comunitățile cele mai temeinice, mai statornice, înfășurate prin mai multe fire de legătură deosebit de profunde, față de alte tipuri de comunități. Creștinismul n-a venit să se opună tendințelor celor mai firești de comuniune, concretizărilor celor mai profunde ale acestor tendințe, n-a venit să înăbușe natura, să o facă să caute alte forme de comuniune, mai puțin firești, ci să intensifice, să înalțe, să desăvârșească formele naturale ale relației omenești"[491]. Textul este excepțional pentru cunoașterea modului cum marele teolog gândea națiunea. Mai întâi, să remarcăm descrierea exactă a națiunii, a notelor definitorii și a componentelor ei, regăsite în studiile moderne despre fenomenul național, la care el adaugă destinul, probabil stimulat și de lucrări germane, trăsătură asupra căreia va insista peste trei ani (1942) unul din oponenții săi, filosoful C. Rădulescu-Motru[492].

Prin definirea națiunii ca o comunitate de destin, Stăniloae depășește cadrul biologic și etnografic de definire a acesteia, relevându-i forța de a reuni persoane în aceeași comunitate pe temeiul împlinirii aceluiași destin, ceea ce presupune, din partea tuturor, o implicare conștientă. Apoi, merită reținută teza adecvării creștinismului la natură. Religia creștină complinește și potențează ființa naturală a omului. Ea nu vine să distrugă structurile relaționale, ci le susține și le dezvoltă, adică răspunde la cerințele firii umane. Teologic, dar și filosofic este un răspuns de o rară simplitate și profunzime la problema privind ceea ce trebuie să fie transformarea omului, el căutând să convingă omul

---

491 Dumitru Stăniloae, *Creștinism și naționalism*, „Telegraful român", nr. 40, 1940.

492 C. Rădulescu-Motru, *Etnicul românesc*, Casa Școalelor, 1942.

modern că religiosul este intrinsec ființei umane. Ca teolog argumentează, pornind de la învățătura Sfinților Părinți și de la filosofia existențialistă, perenitatea sacrului. Să amintim aici teza lui Mircea Eliade despre sacru ca o dimensiune a lumii dintotdeauna. În lucrarea deja clasică *Sacrul și profanul*, Eliade distinge între *homo religiosus* și *homo areligiosus*. Primul este cel care, prin atingerea sacrului, descoperă existența unei realități absolute, care transcende lumea aceasta, dar el se manifestă în ea, și astfel o face reală. *Homo areligiosus* refuză transcendența, acceptă relativitatea realului și se îndoiește de sensul existenței. Omul modern, descris ca om areligios, și-a asumat o nouă situație existențială — el se recunoaște numai ca obiect și agent al istoriei, refuzând transcendența, adică el nu acceptă alt mod de umanitate în afara condiției umane, așa cum se lasă descifrată în diferite contexte istorice. Omul modern este o ființă desacralizată[493].

Părintele Stăniloae discută chestiunea relației dintre sacru și profan în alți termeni, dar atinge aceleași aspecte ale credinței în epoca modernă. Preocupat de condiția omului, el analizează sacrul ca imanent ființei umane, fără ca prin aceasta să înțeleagă, așa cum face Eliade, omul arhaic. Fiind o permanență, sacrul nu poate fi decât același în toate timpurile, și, de aceea, studiul lui în termenii modern-arhaic nu se justifică. Aceasta nu ar însemna că Stăniloae neagă existența modernității. Dimpotrivă, dar îi subliniază limitele, explicate prin deficitul de credință religioasă și prin tendințele de izolare a omului. Reîntoarcerea la starea de comuniune între persoane reprezintă calea de împlinire a ființei umane. Prezența națiunii în epoca modernă reprezintă expresia aceleiași perenități a sacrului creștin. Mântuirea este dobândită de om „în calitatea lui de membru al unei comunități, iar cea mai firească comunitate este cea națională"[494].

---

[493] Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*, A Harvest Book Harcourt, Brace & World, Inc. New York, 1959, pp. 14–15.
[494] Dumitru Stăniloae, *op. cit.*

5. Naționalismul

Părintele Stăniloae nu s-a ocupat în mod special de naționalism deoarece el considera firesc sentimentul național. Declanșarea polemicii pe tema naționalismului, în anul 1937, de către Nae Ionescu, Radu Dragnea și Dragoș Protopopescu, l-a determinat să formuleze un gând propriu despre o chestiune atât de controversată. Pentru Nae Ionescu, națiunea este o realitate istorică apărută ca o consecință a păcatului originar, teză similară cu cea a protestanților. Prin urmare, omenirea este obligată să trăiască în comunități naționale: „De aceea, comunitatea de iubire a bisericii se acoperă structural și spațial cu comunitatea de destin a nației". Ceilalți doi polemiști au susținut aceeași idee. Radu Dragnea a afirmat rolul Ortodoxiei în mântuirea de păcatul originar, naționalismul însă nu și-ar avea nici o justificare din acest mod de a concepe religia ortodoxă. Ortodoxia exclude naționalismul. Dragoș Protopopescu vede în ortodoxie spiritualitate și, în consecință, ea nu poate să existe decât în limitele strâmte ale naționalului, considerat drept cadru în care omul își asigură securitatea și identitatea, scop pentru care utilizează toate mijloacele, inclusiv violența. Or, concede Protopopescu, Ortodoxia fiind ecumenică, nu este o luptă între oameni, dimpotrivă, îi unește în iubirea pentru Hristos.

Așadar, cei trei oponenți negau că ar exista o legătură organică între ortodoxie și naționalism, continuând, în altă manieră de abordare, teza lui C. Rădulescu-Motru din *Românismul, catehismul unei noi spiritualități* despre care Stăniloae a referit critic, după cum se poate observa din volumul *Ortodoxie și românism*.

Teologul întreprinde o analiză exemplară a naționalismului în relație cu Ortodoxia pentru a susține compatibilitatea dintre ele. Ce este naționalismul: „Conștiința că aparții cutărui grup etnic, iubirea respectivului grup și activarea acestei iubiri în slujba binelui lui. Rădăcina acestei iubiri și a acestei slujiri e foarte plauzibil să fie de ordin instinctual". Să amintim că Take Ionescu vorbea de un instinct național, iar astăzi geneticienii

au dovedit existența genetică a sentimentului de altruism — element esențial pentru patriotism[495].

Naționalismul nu înseamnă, în nici un caz, negarea altor neamuri sau lupta împotriva altor neamuri: „Viața omenească se mișcă în cicluri cari se cuprind unul în altul plecând de la cel mai mic, cel individual, și sfârșind cu cel mai larg, care cuprinde omenirea întreagă". Prezența în aceste trei cicluri de viață nu este un fapt care să-l împiedice pe om să fie util umanității: „Nici unul din aceste cercuri nu te poate angaja exclusiv". Faptele în sine nu sunt păcătoase, ci ele devin păcătoase atunci când sunt alterate de corupțiunea sufletului omenesc: „Biserica ortodoxă nu împărtășește doctrina protestantă că orice act al omului neîncorporat în Hristos e păcătos".

De asemenea, după Stăniloae, biserica ortodoxă nu recunoaște că istoria a început numai datorită păcatului originar. Ea a existat și înainte ca omul să păcătuiască: „Creștinismul nu vrea să ne scoată din lume, ci să ne mântuiască împreună cu lumea, în relațiile noastre naturale". În creștinism omul este o ființă unitară, el lucrând și cu trupul și cu sufletul: „Adevărul este că ne mântuim prin fapte (nu prin cultură ecumenică!). Iar faptele sunt cele pe care ni le determină locul, timpul în care trăim și constituția noastră naturală".

Se disting mai multe naționalisme în raport de căderea în păcat: „Există un naționalism care poate fi o cădere în păcat, — și de multe ori așa și este —, dar antinaționalismul e prin sine, ca fugă nu numai de forma creștină a viețuirii, ci și de conținutul ei firesc, o și mai grea cădere în păcat".

Prin ce este valoroasă concepția lui Stăniloae despre naționalism? Se poate ușor observa detașarea, bine întemeiată, de tentativele cunoscute în perioada interbelică în a conferi un conținut politic și ideologic naționalismului. Părintele Stăniloae se menține în limitele modului de a gândi teologic problematica naționalismului. Față de cei trei oponenți, el exprimă un conținut

[495] Gary Johnson, *Kin Selection, Socialisation and Patriotism: An Integration Theory*, „Politics and Life Sciences", vol. 4, nr. 2, 1986, p. 127–140.

al naționalismului așa cum rezultă din existența națiunii prin voința divină. Importantă în naționalism este credința creștină: „Naționalismul însă, ca tot conținutul natural al vieții, chiar dacă nu mântuie el, ci credința din el, nici nu ne pierde practicându-l cu credință. Există deci și un naționalism pe care practicându-l cu credință nu ne pierdem mântuirea, chiar dacă nu el propriu-zis ne mântuiește, ci credința, spiritul creștin cu care îl infuzăm. Naționalismul, în sine luat, nici nu mântuie, nici nu pierde. Dar în practică orice naționalism sau mântuie sau pierde, după cum este sau nu este străbătut de credința creștină".

În climatul interbelic al diversității de opinii favorabile sau potrivnice naționalismului, intervenția părintelui Stăniloae este clarificatoare prin limpezimea descrierii conceptului și a conținutului lui. Afirmarea sentimentului de iubire pentru o națiune este un efect al felului în care omul se raportează la divinitate în sens creștin. Pentru că națiunea este o creație divină, naționalismul se exprimă prin iubirea față de această formă de organizare a relațiilor dintre oameni.

*

Ecoul cărții *Ortodoxie și românism* nu a fost pe măsura originalității ideilor ei, aceasta fiind o dovadă a superficialității cu care au tratat cele mai multe dintre publicațiile timpului o lucrare ce merita o amplă dezbatere, fie și critică. Unele reviste bisericești și religioase nici măcar nu au semnalat-o, semnificativă fiind publicația „Biserica Ortodoxă Română", care în numerele din anii 1939 și 1940, la rubrica despre cărți nu o menționează, deși pot fi întâlnite alte titluri de cărți care au mai puțină legătură cu tematica revistei (de pildă, erotismul în opera lui Dostoievski). Probabil, exista un anumit mod de a trata activitatea autorilor teologi din alte centre decât București.

Emilian Vasilescu surprinde exact modul de a gândi al părintelui Stăniloae, subliniind capacitatea acestuia de analiză a unor chestiuni complexe. Amintește că Stăniloae este un bun cunoscător al filosofiei existențialiste și al filosofiei istoriei,

pentru a concluziona: „Avem sentimentul că ne aflăm în fața unei gândiri originale, organizată și cu uimitoare posibilități de înfățișare plastică și românească a celor mai abstracte noțiuni filosofice și teologice“[496].

Mihai Niță apreciază *Ortodoxie și românism* drept „o masivă apologie doctrinară“ și ea „este răspunsul unui teolog inițiat în materie, la atacul repetat și organizat al celor care vor destrămarea Ortodoxiei din numeroase motive, fie că sunt catolici sau... filosofi“[497], evaluare oarecum restrictivă, fără să reliefeze contribuția esențială a lui Stăniloae la clarificarea conceptului de națiune și a raportului dintre creștinism și națiune.

Profesorul Grigorie Marcu a considerat cartea reprezentativă pentru studiul spiritualității românești prin ortodoxie: „Fuziunea Ortodoxiei cu firea românului nu-și putea găsi un interpret mai fidel decât această carte strălucită, și tăgăduitorii ei un mai vajnic apologet decât Părintele Stăniloae“[498], iar Grigore Popa semnala limpezimea expunerii, definirea precisă a termenilor, tonalitatea de prospețime în a dezbate probleme ce aparțin oarecum adevărurilor dintotdeauna[499].

După cel de al doilea război mondial, lucrarea *Ortodoxie și românism* a făcut, este adevărat mai mult laconic, obiectul unor exegeze asupra perioadei interbelice sau asupra unor curente culturale. D. Micu, în monografia consacrată gândirismului, după ce recunoaște că D. Stăniloae nu s-a slujit de teologie pentru vreo orientare politică, îi creionează o caracterizare ce dovedește că studiul despre teologul român

---

[496] Emilian Vasilescu, *Ortodoxie și românism*, „Studii teologice“, an VII, 1938–1939, p. 426.

[497] Mihai Niță, *Ortodoxie și românism*, „Gândirea“, iunie 1939, p. 337.

[498] Grigorie Marcu, *Pârga cugetării Părintelui Stăniloae*, „Telegraful român“, 20, 1939, pp. 1–2. Recenzentul face trimitere la comparația foarte sugestivă a lui Stăniloae în legătură cu modul cum sunt considerate națiunile de către religia romano-catolică, anume niște pomi pădureți pe care se altoiește mlădița nobilă a vieții creștine.

[499] Grigore Popa, *Ortodoxie și românism*, „Sfarmă Piatră“, 12 mai 1940, p. 4.

urmează o grilă axiologică severă: „Teologul adoptă, desigur, poziția confesiunii sale, pe care o susține cu o intransigență sectară"[500], opinia lui Micu fiind expresia apartenenței lui la confesiunea din cealaltă strană, cum ar fi spus mitropolitul Nicolae Bălan.

Z. Ornea îl apreciază pe Stăniloae astfel: „Negreșit, mai echilibrat în opinii decât Nichifor Crainic, neavând nici pretenția de a transforma Ortodoxia în criteriu de identificare a sufletului românesc"[501]. Un istoric străin foarte bun cunoscător al istoriei noastre moderne, Keith Hitchins, se referă la *Ortodoxie și românism*, ale cărei idei le sintetizează într-o lucrare, subliniind că nimeni nu a scris „cu mai deplină competență despre aspectele teologice ale ortodoxismului ca Dumitru Stăniloae"[502].

Lucrarea *Ortodoxie și românism* este temelia concepțiilor teologice și filosofice profund originale ale părintelui Stăniloae despre legea strămoșească și națiune, adâncită în răstimp de cincizeci de ani de meditații, în opere fundamentale ale spiritualității românești și universale.

---

500 Dumitru Micu, *„Gândirea" și gândirismul*, București, Editura Minerva, 1975, p. 135.

501 Z. Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1995, p. 115.

502 Keith Hitchins, *Mit și realitate în istoriografia românească*, București, Editura Enciclopedică, 1997, p. 271.

BISERICĂ, STAT ȘI NAȚIUNE

1. Regimul cultelor în România după Unirea din anul 1918

Actul reîntregirii din anul 1918 a fost urmat de acțiuni fundamentale pentru realizarea unității în toate planurile, cu prioritate în cel administrativ și legislativ, întrucât numai astfel se putea guverna eficient și în profitul țării. Incontestabil, actul reîntregirii a adus în plan social o problematică deosebit de complexă ce solicita să fie gestionată politic și administrativ cu multă măiestrie, dar și cu multă fermitate. Reunirea celor patru provincii istorice românești a determinat înfăptuirea, înainte de orice, a omogenizării instituționale statale. Una dintre chestiunile de importanță deosebită pentru evoluția societății românești și a statului național reîntregit o constituia reglementarea regimului cultelor religioase.

Statul român se vedea obligat în a-și clarifica raporturile sale cu acele culte din provinciile românești (Bucovina, Transilvania), inexistente în Vechiul Regat, dar care funcționau în virtutea legislațiilor din statele unde fuseseră încorporate înainte de anul 1918. În condițiile create după Unire, prin creșterea ponderii adepților cultelor minoritare și diversificarea activității acestora, statul român se confrunta cu o problemă inedită, dificil de soluționat cu concepții și metode de guvernare ale Vechiului Regat și, de aceea, se impunea cu necesitate adoptarea unei legi speciale, cerință stipulată și de Constituția din anul 1923 în ultimul alineat al art. 22. Înșiși reprezentanții cultelor au

exprimat necesitatea reglementării legale a raporturilor lor cu statul român. Au existat însă și factori de presiune care determinau adoptarea legii cultelor, amintind aici încheierea Concordatului în 10 mai 1927 sau insistența reprezentanților cultului baptist pe lângă guvernul român ca acesta să fie recunoscut legal, cerând sprijin în acest sens prin N.Titulescu, reprezentantul României la Societatea Națiunilor Unite.

Reglementarea relațiilor statului cu biserica a fost realizată într-o anumită ordine de priorități. Întâi, au fost promulgate, la 6 mai 1925, *Legea și Statutul de organizare a Bisericii Ortodoxe Române*, prin care se recunoștea că BOR este biserică dominantă în statul român. Rămânea de stabilit regimul unitar al celorlalte culte minoritare, care, prin diversitatea doctrinelor religioase, a ritualurilor și intereselor, prezentau aspecte inedite pentru politica guvernamentală. În anul 1928 existau în România, după cum menționa Lapedatu, următoarele culte cu caracter istoric: cultul român greco-catolic (unit), cultul catolic (de rit latin, grec și armean), cultul reformat (calvin), cultul evanghelic-luteran, cultul unitarian, cultul mozaic și cultul mahomedan. Așadar, o varietate foarte mare de culte religioase, al căror regim trebuia să fie neîntârziat reglementat. Artizanul legislației în domeniul cultelor, ministrul Al. Lapedatu a spus-o fără echivoc în expunerea de motive a legii: „După votarea legii pentru organizarea Bisericii Ortodoxe, stabilirea unui regim unitar pe seama celorlalte culte din țară a devenit, pentru desăvârșirea operei de organizare a statului, o problemă de deosebită importanță, a cărei soluționare pe cale legislativă nu mai poate fi amânată“[503]. Prin urmare, în perioada 1926–1928 guvernul român a căutat să reglementeze legislativ regimul celorlalte culte din România în spiritul principiilor de suveranitate și de edificare a societății democratice, bine precizate în Constituția României din anul 1923. Pe acest temei, Lapedatu afirma: „Statul român voiește să instituie un nou regim pentru culte. Acest

---

[503] Citatele cărora nu le indicăm sursa sunt din lucrarea *Biserica noastră și cultele minoritare*, București, Editura Albatros, 2000.

regim nu poate să fie al statelor dispărute și de caracter medieval și clerical, ci al său propriu și cu principiile de libertate, naționalitate și democrație ale Europei revoluționare din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Organizația noului stat român se face pe tradițiunile sale vechi, căci acestea au fost și sunt pivotul în jurul căruia s-a făcut dezvoltarea politică și istorică a neamului românesc. Trebuie să se țină seama de aceasta la alcătuirea noii legislații românești. Nu suntem depozitarii trecutului și rostului altora, ci depozitarii propriului nostru trecut și al propriilor noastre rosturi"[504]. Lapedatu exprima limpede voința guvernului român de a stabili cadrul legislativ pentru culte în concordanță cu tradițiile naționale și cu cerințele epocii. Nu este lipsit de semnificație faptul că în anul 1928 se împlinea un deceniu de la Unirea din anul 1918 iar adoptarea legii pentru regimul cultelor trebuia să marcheze acest fast eveniment dovedind capacitatea statului român de a edifica prin lege structurile necesare funcționării tuturor compartimentelor societății, inclusiv a instituțiilor religioase.

Elaborarea proiectului de lege a cultelor a fost un proces îndelungat și dificil datorită multelor aspecte ridicate de prezența cultelor religioase minoritare în statul român. Deși imediat după reîntregirea statului național român a apărut necesitatea adoptării legii cultelor, abia în anul 1925 a fost elaborat un anteproiect, analizat de Comisiile Senatului în februarie-martie 1926. Căzând guvernul liberal condus de I. I. C. Brătianu, proiectul a fost preluat de către guvernarea Averescu, însă cum aceasta a durat puțin, a revenit noului guvern liberal, instalat în anul 1927, misiunea de desăvârșire a lui prin ministrul cultelor, istoricul Alexandru Lapedatu.

În Vechiul Regat, chestiunea regimului cultelor a fost reglementată prin articolul 21 al Constituției din anul 1866, referitor la principiul libertății cultelor. După 1918, oamenii politici, juriștii români, specialiștii în domeniul raporturilor interconfesio-

---

[504] Cf. „Viitorul", 7 aprilie 1928.

C-da 98 coala 33

nale, liderii de opinie s-au confruntat cu chestiuni inedite de tehnică legislativă, de metode administrative și de concepție privind acțiunea statului față de această varietate de culte religioase minoritare ce ființau alături de BOR, biserică națională și dominantă în stat.

Dată fiind complexitatea problemei, încă din anul 1925 s-a solicitat de către inițiatorii proiectului opinia din partea tuturor reprezentanților cultelor religioase. În legătură cu proiectul regimului legii cultelor au fost consultați primul-ministru Vintilă Brătianu, episcopul de Roman — Lucian, comunitățile israelite congresuale și status-quo din Ardeal și Banat, Uniunea Evreilor Români, Uniunea Comunităților Israelite din Vechiul Regat, Uniunea Comunităților Baptiste din România, Consistoriul Mitropoliei Ortodoxe Române din Ardeal, Banat, Crișana și Maramureș, Consistoriul Lutheran din Transilvania, Arhiepiscopia catolică din București, Mitropolia greco-catolică din Blaj, Dieceza romano-catolică de rit latin Oradea, Consiliul Dirigent al Eparhiei Reformate din Ardeal, Consistoriul Bisericii Unitariene, Episcopia Lipovenilor, Biroul Central Israelit din Transilvania[505]. Toți reprezentanții cultelor minoritare au solicitat o libertate și o autonomie mult lărgite în raport cu statul, aducându-se argumente teologice în sprijinul acțiunii lor nestingherite asupra propriilor credincioși, cum sunt nerespectarea trecutului istoric și nerespectarea drepturilor istorice câștigate. Putem constata, asupra acestui punct, o solidaritate a tuturor cultelor minoritare în ce privește cerințele față de modul de soluționare prin lege a problemelor lor. Raporturile statului român cu variatele culte religioase după anul 1918 trebuiau să funcționeze în temeiul exercitării suveranității sale asupra teritoriului reîntregit, concretizată în proprietatea sa asupra tuturor bunurilor preluate de la fostele state stăpânitoare. Bunurile bisericești au intrat deci sub jurisdicția statului român, îndrituit să reglementeze raporturile sale cu orice instituție bisericească. Respectând principiul

---

[505] Biblioteca Academiei Române (în continuare B. A. R), *Arhiva Al. Lapedatu*, dosar *În problema Legii Cultelor*, 1926, vol. XX.

separării statului de biserică, statul român a trebuit să fixeze în norme juridice relațiile sale cu cultele religioase, pentru a proteja cu toată claritatea interesele naționale românești, care, în anumite probleme, nu coincideau cu cele ale unora dintre cultele religioase. Trebuie reținută situația concretă în care se afla statul român după primul război mondial. El avea de clarificat multitudinea de aspecte ale funcționării societății românești de după Unire, și era nevoit să răspundă, pe de o parte, sfidărilor timpului privind instituirea unor noi norme în relațiile internaționale dintre state, pentru a rezolva unele dintre chestiunile rezultate din aplicarea prevederilor tratatelor de pace, printre soluțiile preconizate de forțe internaționale fiind limitarea suveranității, pe de altă parte, necesității afirmării sale ca o structură puternică și coerentă capabilă să administreze și să rezolve orice problemă internă și externă. Iată de ce, proiectul legii cultelor reprezenta o piatră de încercare a guvernelor românești, deoarece el concentra întreaga gândire și acțiune politică a instituțiilor statului român privind integritatea, independența, securitatea și suveranitatea națională, precum și respectarea normelor constituționale. Fără să producă ingerințe în probleme confesionale, statul român urmărea ca acțiunea oricărui cult religios din România să se desfășoare în limitele legale stabilite de el.

2. Proiectul legii regimurilor cultelor în dezbatere publică

Acest proiect a produs, după cum era firesc, o amplă și însuflețită dezbatere, cu mult timp înainte de punerea lui în discuția Parlamentului. Prezentăm această dezbatere desfășurată din ianuarie 1928 până la momentul discutării ei în cele două Camere ale legislativului, fără a referi la controversele anterioare. Dificultatea subiectului ne obligă la o prezentare a desfășurării evenimentelor și a deciziilor în ordine cronologică, pentru a lăsa astfel cititorului posibilitatea de a judeca atitudinile și comportamentele actorilor sociali ai vremii despre problemele religioase, despre legea cultelor. În dispută au intervenit

personalități ale vieții religioase și culturale cu opinii dintre cele mai diverse. Ne menținem în cadrul strict al discutării legii fără a atinge chestiunea extrem de complexă a celor două biserici românești, deoarece spațiul nu permite o abordare cât de cât satisfăcătoare.

Această dezbatere a relației dintre stat și cultele religioase a apărut ca urmare a includerii, în proiectul de lege, a articolului 45 cu privire la soarta averilor bisericești părăsite de credincioși, prevedere ce a determinat o opoziție foarte puternică din partea greco-catolicilor. Articolul 45, inițial articolul 41, devenit apoi articolul 47 consfințea dreptul BOR de a îngloba în patrimoniul său material averile parohiilor unite care erau părăsite de credincioșii ce s-ar fi reîntors în sânul BOR. Întrebarea ce se punea era dacă statul român putea să intervină în această extrem de delicată chestiune generatoare de disensiuni puternice între cele două biserici românești. Pe acest temei s-a purtat timp de mai multe luni o polemică de o rară violență. În locul unei analize aprofundate în care să prevaleze argumentele istorice, religioase și spirituale, și al examinării, în profunzime, a raporturilor bisericilor românești cu celelalte culte, acest ultim aspect fiind puțin discutat, s-a adoptat tactica unei confruntări dure, cu formulări de acuzații, etichetări, punându-se în mișcare, din partea ambelor biserici românești, mijloace dintre cele mai variate, cum vom constata mai jos. Din perspectiva timpului, comportamentul ierarhilor greco-catolici are o explicație incontestabilă: după secole de luptă pentru afirmarea propriei identități naționale sub un regim de stăpânire străină, Biserica unită cu Roma din statul român reîntregit se vedea pusă în situația unei posibile confruntări cu biserica soră și chiar cu instituții ale statului român. Nu se justificau însă în nici un fel incriminările nerealiste proferate de către ierarhi greco-catolici față de BOR, judecată ca o biserică lipsită de orice deschidere către contemporaneitate sau ca o instituție păstrătoare numai a valorilor răsăritene. De altfel, nu putem trece peste un anumit exclusivism exprimat de ierarhi și adepți ai Bisericii Române Unite, uneori cu patimă, privind caracterizarea BOR ca biserică

orientată spre Răsărit, care ar fi lipsită de orice comprehensiune pentru cultura europeană. În acelaşi timp, s-au exprimat opinii critice faţă de BOR de către intelectuali ortodocşi, amintind aici pe Nae Ionescu şi C. Rădulescu-Motru. În această dispută aprinsă pe marginea proiectului legii cultelor, Nae Ionescu, de pildă, aprecia că statul român „nu e creştin şi nu e ortodox, ci e pur şi simplu stat modern, constituit în afara dreptului divin."[506], ceea ce însemna că statul român nu putea interveni în reglementarea raporturilor dintre cele două biserici.

Pe durata dezbaterii publice a proiectului *Legii regimului cultelor* s-au desfăşurat aprige şi neaşteptate dispute între reprezentanţii celor două biserici româneşti, mergându-se până la declanşarea unor incidente de stradă. Polemica s-a purtat, în principal, prin intermediul organelor de presă: „Telegraful român" şi „Unirea", dispută pe care încercăm s-o prezentăm în continuare, deoarece în acest fel putem reconstitui imaginea vie a frământărilor generate de această lege, ce avea drept scop reglementarea relaţiilor dintre stat şi cultele religioase din România. Dialogul a fost purtat şi de personalităţi din afara bisericii, cum sunt Nae Ionescu, Nichifor Crainic, Pamfil Şeicaru, precum şi marile cotidiane ale vremii.

Trebuie spus că reprezentanţii uniţilor au fost deosebit de activi în a împiedica acceptarea articolului din proiectul legii cultelor, referitor la averile bisericeşti. Oficiosul Bisericii Unite cu Roma, „Unirea", porneşte din ianuarie 1928 o campanie de susţinere a poziţiei sale vădit potrivnice reglementării propuse. În numărul din 21 ianuarie 1928 se scria despre interesul, „mai ales, pentru dispoziţiile ce se vor lua în aceste legiuiri privitor la chestia averilor bisericeşti"[507]. În susţinerea poziţiei lor intervine ortodoxul Nae Ionescu care argumentează că articolul 41 din proiectul legii cultelor „trebuie înlăturat pentru că el nu ţine seama de caracterul special al averii patronale şi de anumite obligaţiuni pe care statul român le-a contractat deja, şi pentru

---

[506] „Cuvântul", 27 februarie 1928, p. 1.
[507] „Unirea", 21 ianuarie 1928, p. 1.

că în ceea ce privește celelalte averi, natura eventualelor litigii nu comportă o legiferare specială, peste precizările date de dreptul comun."[508] În „Unirea", numărul din 28 ianuarie 1928, dr. Victor Macaveiu, canonic mitropolitan, îndemna arhiereii, preoții, intelectualitatea, poporul să reacționeze față de proiectul de lege a cultelor: „Da, este interesul țării românești, este interesul bisericii unite ca să ne mișcăm cu toții". Este interesant că autorul reține din articolul lui Nae Ionescu, „*XLI*", următorul fragment: «să recunoaștem că, sub aparențe de obiectivitate, art. 41 al proiectului Lapedatu înseamnează — prin situația de fapt — o grea lovitură dată uniților (...) fundamentul juridic al dispozițiilor proiectului de lege nu este din cele mai tari»".

Reprezentanții BOR au exprimat poziția lor față de această spinoasă problemă. Ei remarcau ezitarea guvernului în ce privește menținerea art. 45, determinată de motive legate de reacția negativă a străinătății, cu deosebire a Ligii Națiunilor: „Dar pentru D-zeu, n-ar fi înțelept să ne întrebăm din când în când și: Ce va zice țara? E bine să se știe că țara aceasta pe care noi o înțelegem, nu mai îngăduie să i se pălmuiască jertfele și dreptatea nici de inconștiența dinlăuntru, nici de uneltirile din afară"[509]. De aceea, BOR pretindea ca, o dată cu părăsirea de către credincioși a unui cult, să fie trecută averea bisericească la cultul care-i primește. Uniții susțineau, dimpotrivă, că averea nu este a credincioșilor, ci a bisericii. BOR se credea îndreptățită să revendice acest drept al ei, derivat din poziția ei de biserică originară plămădită o dată cu poporul român, și de aici motivarea caracterului ei național: „Biserica românească ortodoxă s-a născut cu neamul nostru, s-a închegat și a crescut cu el. Neam românesc și credința ortodoxă sunt o simbioză, sintetizată în legea românească, ce ne-a format, ne-a educat, ne-a întărit. Biserica noastră ortodoxă a îmbinat fericirea cerească cu binele vremelnic al neamului întreg. Biserica unită este un hibrid, născut acum 227 ani din unirea câtorva protopopi orto-

[508] „Cuvântul", 23 ianuarie 1928, p. 1.
[509] Cf. „Telegraful român", 2 februarie 1928.

docși cu papismul prozelitic, nu din necesitățile sufletești, nu din convingeri religioase adânci și simțite, nu din dorința maselor, ci din foloase materiale personale"[510].

În același spirit, Comitetul Central al Asociației clerului ortodox, reprezentat de președintele preot I. Mihălcescu și de vicepreședintele pr. dr. Ciuhandu și preot ec. Popescu Mălăești, a trimis o adresă ministrului cultelor Al. Lapedatu, în legătură cu proiectul Legii cultelor, prin care se cerea eliminarea din proiect a tuturor acelor pasaje ce creează posibilitatea încheierii Concordatului și: „să se asigure prin legea cultelor și posibilitatea ca averea bisericească să treacă în mod proporțional cu cifra celor ce vor trece de la un cult la altul potrivit principiului canonic al bisericii ortodoxe"[511].

Un loc aparte l-au ocupat acțiunile de protest organizate de grupările celor două biserici românești. Merită să cunoaștem aceste evenimente, folosindu-ne de relatările presei, în special de cele ale ziarelor „Universul" și „Cuvântul". Nemulțumiți de poziția guvernului față de proiectul legii cultelor, după propuneri de amendamente și declarații în presă, ierarhii uniților au hotărât să treacă la folosirea protestelor de stradă. Mitropolitul Vasile al Blajului semna, în 15 februarie la București împreună cu toți episcopii greco-catolici, circulara *Chemare la luptă*, în care denunța proiectul de lege a cultelor ca o primejdie și cerea să se facă procesiuni în semn de protest și rugăciune publică în întreaga biserică unită. Circulara a fost trimisă clerului din întreaga mitropolie, cu un program detaliat cuprinzând dispozițiuni asupra modului cum trebuiau să se organizeze demonstrațiile. Trebuie spus că au fost inițiate acțiuni de protest, înainte de a fi fost dată circulara. La Gherla s-a ținut o adunare la care au participat toți preoții episcopiei greco-catolice și s-a constituit un Comitet Central pentru combaterea proiectului, în frunte cu canonicul Victor Bujor, președinte, și Titus Mălai, secretar. Comitetul a lansat un apel prin

---

[510] Idem, 5 februarie 1928.

[511] *De la Asociația Clerului*, „Telegraful român", 5 februarie 1928.

care îndeamnă credincioșii uniți la o acțiune de protest. Sute de telegrame au fost trimise la București, iar episcopii Bisericii unite au prezentat un memoriu Ministerului Cultelor și primului-ministru[512]. Ziarul „Unirea" în numărul din 18 februarie 1928 anunța că episcopii greco-catolici : „sunt gata să meargă în această luptă până la cele din urmă, depunând ca « *ultima ratio*» până și cârjile arhierești, (și) trebuie să aducă guvernul la înțelegerea că biserica noastră nu va consimți niciodată ca singură să-și semneze sentința de moarte"[513]. Dr. Alex. Rusu consemna: „lupta împotriva proiectului monstruos al legii cultelor începe prin rugăciunile publice ale întregii biserici". La acest protest face referire și Nae Ionescu: „Dușmănia pornește de la blidul de linte, care în speță poartă numele de «averile bisericești»". Filosoful atrage atenția ca Sibiul „să nu uite că dacă Blajul are de ispășit un vițiu originar în constituirea patrimoniului său bisericesc, noi nu avem voie să ne încărcăm sufletele cu același păcat"[514].

Conform informațiilor venite din Ardeal, unii prelați greco-catolici îndemnau populația să reacționeze față de legea cultelor. După cum afirma un raport al companiei de jandarmi Năsăud, preotul greco-catolic agita populația de la sate, făcea propagandă pentru a protesta contra votării legii regimului cultelor: „Sunt răspândite în comună manifeste de la Comitetul Central al Bisericii unite din Gherla".[515] Sesizând consecințele deosebit de grave pentru unitatea statală, dar și pentru imaginea externă a guvernului român, ce s-ar fi conturat din derularea acestor acțiuni de protest, Alexandru Lapedatu a luat legătura cu conducătorii Bisericii unite și le-a cerut să nu se organizeze procesiuni, solicitare acceptată. Însă la Cluj și în alte locuri nu s-a ținut seama de această înțelegere, și urma să aibă loc o mare

---

[512] *În jurul regimului general al cultelor*, „Universul", 1 martie 1928.

[513] Dr. Alexandru Rusu, *Cuvântul arhiereilor*, „Unirea", 18 februarie 1928.

[514] Nae Ionescu, *Protestul Blajului*, „Cuvântul", 18 februarie 1928.

[515] B.A.R, *Arhiva Lapedatu*, XXI, Varia 28. Copie după Nota informativă, nr. 5, 21 februarie 1928.

întrunire de protest organizată de clerul unit în contra proiectului legii cultelor. I. G. Duca, ministrul de interne, a intervenit pe lângă mitropolitul greco-catolic V. Suciu ca să nu se țină întrunirea întrucât guvernul era hotărât să modifice articolul împricinat și să dea satisfacție tuturor cultelor. În urma acestei asigurări, mitropolitul V. Suciu a transmis o telegramă prin care a cerut amânarea adunării de protest: „Răspund telegramei dvs. nr. 581 — comunicăm că am dat ordin telegrafic tuturor protopopilor arhideecezani și cercular către întreaga provincie mitropolitană ca deocamdată să nu se facă procesiuni“[516].

Agitația pornită împotriva proiectului de lege a cultelor l-a determinat pe prim-ministrul Vintilă Brătianu să obțină informații despre situația creată în țară. La întrevederea cu Al. Lapedatu s-a interesat de dispozițiile gingașe ale proiectului legii cultelor, evident cu deosebire de art. 45. Așa cum relata presa timpului: „în urma celor expuse de ministrul cultelor, primul-ministru a stăruit totuși în căutarea unei formule tranzacționale pentru a se concilia interesele statului român cu interesele cultelor minoritare“. Lapedatu a arătat că agitația stârnită de proiectul de lege a cultelor n-are nici un fundament serios: „Sunt la mijloc chestiuni de interes local care nu au nimic de a face cu interesele superioare de stat“.[517]

Polemica se întețește înainte ca proiectul de lege să fie pus în dezbaterea Senatului. Astfel, în numărul din 25 februarie 1928, ziarul „Unirea“ publica un articol în care ierarhii BOR sunt etichetați „propagandiștii culturii sârbo-bulgaro-moscovite“, „apostoli faliți“, „vânători de suflete“, „răpitori de biserici“, „lupi care umblă urlând pe toate drumurile pentru a jefui, a exploata și a tortura“, „indivizi cu inimă de fiară, călăi“, „ostașii lui Iuda“, „dihania bizantină“.[518] Despre aceste invective vor vorbi mai mulți reprezentanți ai BOR în dezbaterile din Senat

---

[516] B.A.R, *Arhiva Lapedatu*, XXI, Varia 28, *Telegramă*; vezi și „Cuvântul“, 27 februarie, 1928, p. 6.

[517] *Legea cultelor*, în „Cuvântul“, 23 februarie 1928.

[518] Cf. „Unirea“, 25 februarie 1928.

pe marginea proiectului de lege: I. Turcu, Gh. Ciuhandu, Lucian Triteanu, Gr. Comșa ș.a.

La 27 februarie 1928, la reședința Episcopiei ortodoxe din Cluj, s-a organizat o consfătuire în chestiunea proiectului de lege a cultelor, prezidată de mitropolitul Nicolae.[519] Reprezentanții BOR au reacționat față de inițiativa transmiterii circularei de către Mitropolia de la Blaj : „În urma provocărilor prelaților greco-catolici care au declarat război sfânt printr-o circulară către clerul greco-catolic, clerul și poporul ortodox se întrunește în aceste zile la centrele protopopești pentru a lua o atitudine. Astfel de întruniri s-au anunțat la Brașov, Bran, Săliște, Sebeș, Sighișoara și în multe localități din județul Hunedoara".[520]

Deși Lapedatu anunțase că proiectul legii cultelor va fi prezentat Parlamentului întrucât punctele litigioase au fost rezolvate în discuțiile cu reprezentanții cultelor[521], se cerea, de pildă, de către Nae Ionescu, adoptarea cât mai rapidă a acestui act legislativ: „Legea cultelor nu mai poate fi întârziată. Sunt prea multe chestiuni litigioase în viața acestor culte, care nu pot fi lămurite decât pe cale de lege; și apoi, pe urmă mai sunt anumite obligații internaționale cărora statul român nu li se poate sustrage". Filosoful aprecia că „pretenția — justificată poate (et encore) din punct de vedere cultural, dar nu și politic — a bisericii ortodoxe de a se identifica nu numai cu românismul — ceea ce încă ar mai merge —, dar cu statul român, ceea ce este absolut inadmisibil".[522] Starea de tensiune este cauzată, credea Nae Ionescu, și de „intransigența arogantă a uniților". Este semnificativă argumentația sa în ce privește atitudinea față de legea cultelor, anume adoptarea ei grabnică din rațiuni fundamentale de stat: „Nu scriem aici ca ortodocși. Ci scriem despre legea cultelor minoritare, care e făcută de stat, pentru ordonarea raportului dintre cetățeni, egal îndreptățiți la

---

519 „Telegraful Român", 1 martie, 1928.
520 *Ibidem*.
521 „Cuvântul", 27 februarie 1928, p. 6.
522 Nae Ionescu, *Inter duos litigante*, „Cuvântul", 29 februarie 1928, p. 1.

protecția statului". Amintește că Al. Lapedatu a introdus art. 45 în locul art. 47 fără să ia o poziție categorică de a renunța la el pentru că „în materie de proprietate și de persoane dreptul nostru are la dispoziție destule texte de lege de caracter strict juridic și soluționarea pe calea justiției ordinare a tuturor conflictelor de proprietate ce s-ar ivi între litiganți" conchide Nae Ionescu.

A intervenit în dezbatere și N. Crainic, care, plecând de la un manifest din Gherla difuzat de greco-catolici unde se vorbea despre „grecii ziși ortodocși", ținea să precizeze: „Respectând credința celor un milion și jumătate de uniți cu Roma, cerem la rândul nostru și fără nici o discuție respectul lor pentru marea biserică a douăsprezece milioane, pentru venerabila biserică românească, pentru adevărata biserică a lui Iisus Hristos. Biserica unită e o anexă prețioasă în modelarea creștină a spiritului acestuia. Prețioasă dar anexă".[523] De cealaltă parte, Gavril Todica scria: „Fi-vom mai tari dacă ne vom izola în Ortodoxia «națională» română, când credința creștină nu poate fi națională? Bisericile strict naționale pot fi orice numai creștine nu. Nenorocirea noastră și a tuturor popoarelor civilizate este că sunt prea «ortodoxe», naționale, autocefale, independente politicește și bisericește".[524] Plecând de la agitațiile create în jurul acestei legi, BOR a ținut să-și precizeze clar poziția față de proiectul legii regimului cultelor. În ziua de 4 martie 1928 a avut loc, în sala de conferințe din Parcul Carol, adunarea celor aproape 3000 de creștini ortodocși, între care numeroși preoți, forum ce a avut scopul de a răspunde la ceea ce considera a fi „provocări" ale clerului unit. A luat cuvântul părintele dr. I. Mihălcescu, decanul Facultății de Teologie din București și președintele clerului ortodox, care a afirmat printre altele: „Protestăm cu toată puterea contra faptului că conducătorii noștri ne lasă în completă necunoștință despre această gravă problemă a legii cultelor minoritare. Protestăm cu toată energia în contra

[523] „Curentul", 2 martie 1928.

[524] Gavril Todiea, *Îndărăpt la Roma*, „Unirea", 3 martie 1928.

acestei crime ce se săvârşeşte în contra neamului nostru dominant, căci prin acest fapt se desfiinţează adevărata tărie a religiei noastre strămoşeşti creştine ortodoxe, admiţându-se prin lege că neamul nostru ar putea avea două şi chiar mai multe religii. Acest fapt este contra istoriei noastre care arată că creştinismul ortodox este anterior formării neamului nostru românesc şi statelor politice româneşti. Numai noi ortodocşii am întemeiat România Mare. Întemeiaţi pe art. 1, 5 şi 22 din Constituţie care arată că România este statul numai al neamului nostru dominant, că el este şi trebuie să rămână în vecii vecilor unitar protestăm faţă de concordat, de recunoaşterea cultului baptist. Protestăm principial în contra legii regimului cultelor pentru că cultele sunt forme ale religiilor care sunt numai elemente componente ale naţiunilor; trebuie deci votată legea pentru organizarea naţiunilor minoritare, care va reglementa fiecare din cele trei elemente componente constituţionale: originea etnică, limba şi religia. Numai prin această lege care va fixa raporturile dintre naţiunile minoritare şi dintre naţiunea dominantă şi statul român, se va obţine o paşnică convieţuire între cetăţenii români ai ţării noastre. De aceea, cerem onor guvern să renunţe la legea cultelor şi să aducă legea pentru organizarea naţiunilor".[525]

S-a solicitat menţinerea articolului 45 în proiectul legii cultelor şi nerecunoaşterea cultului baptist precum şi luarea de măsuri împotriva uniţilor care au adus insulte creştinilor ortodocşi, şi scoaterea din lege a oricărui cuvânt prin care se caută justificarea ratificării concordatului cu Vaticanul. În continuare a vorbit şi părintele Ciuhandu, urmat de avocatul şi profesorul Tudor Popescu care a citit moţiunea unde se argumentează caracterul anticonstituţional al Concordatului, moţiune ce urma a fi prezentată preşedintelui Senatului, primului-ministru, ministrului Cultelor, Înaltei regenţe. Este uşor de observat viziunea BOR despre raportul dintre cultul religios şi naţiune, ceea ce în plan legislativ însemna reglementarea relaţiilor dintre naţiu-

[525] Cf. „Telegraful român", 10 martie 1928.

nea română și națiunile minoritare. Religia este definită ca o dimensiune a națiunii. Așadar, sunt în discuție deosebiri esențiale de concepție referitoare la impactul națiunii cu religia. BOR exprima, de fapt, statutul său tradițional de instituție religioasă a națiunii române, așa cum se afirma ea necondiționat și incontestabil înainte de primul război mondial în Vechiul Regat. Contextul politic și social din statul român reîntregit a determinat presiuni interne, cu deosebire din partea Bisericii Române Unite, și externe, asupra statutului BOR, ceea ce ierarhii acesteia ca și credincioșii ortodocși nu acceptau . În aceeași zi de 4 martie 1928 când avea loc manifestarea clerului și credincioșilor ortodocși, Alexandrina Cantacuzino, președinta Societății ortodoxe a femeilor române a publicat în ziarul „Universul" articolul *Dezmeticiți-vă*, un apel către autorii manifestelor de la Gherla,[526] și reține pasaje din aceste acte în care majoritatea românilor sunt etichetați „greci ziși ortodocși" considerați „mai răi decât toate liftele străine, mai temuți ca turcii și ungurii", iar Ortodoxia este arătată ca „o manifestare străină de acest neam".

O temă de intensă controversă între ierarhii ortodocși și guvernul român o constituia încheierea Concordatului, ceea ce determina ca proiectul legii cultelor să fie, după aprecierea BOR: „una dintre marile anomalii în legislația noastră, pentru că a fost semnat întâi concordatul și nu legea cultelor. Unele din dispozițiile legii cultelor caută să se acomodeze dispozițiilor din textul Concordatului"[527]. Reprezentanții BOR cereau, în mod justificat, clarificări în legătură cu acest act din partea guvernului despre care nu se făcuse, oficial, nici o comunicare publică. BOR reliefa din punctul ei de vedere un aspect fundamental al politicii guvernamentale față de legiferarea cultelor religioase: alinierea proiectului de lege la prevederi ale Concordatului, ceea ce pentru BOR constituia un act de limitare a suveranității statului român. În acest temei, pe 6 martie 1928 mitropolitul Bălan l-a întrebat pe ministrul Lapedatu dacă gu-

---

526 „Universul", 5 martie 1928, p. 6.

527 *O mare anomalie*, „Telegraful român", 3 martie 1928.

vernul este de acord cu textul Concordatului semnat în mai 1927 precizând: „ne găsim în situațiunea anormală de a face o lucrare inversă, trebuind să aducem legea cultelor în conformitate cu condițiile Concordatului semnat; ne găsim în situațiunea de a nu ne putea mișca liber, conform cu drepturile acestui for legislativ". Înaltul ierarh ortodox îl interpelează pe ministru dacă nu crede că ieșirea „din această situațiune falsă și forțată" nu se poate realiza „decât denunțând Concordatul"[528]. I-a cerut ministrului să-i pună la dispoziție dosarul acestor tratative. Nu se cunoaște răspunsul demnitarului român, și nici dacă a dat curs solicitării înaltului ierarh de la Sibiu, dar cu siguranță acceptarea Concordatului va crea de-a lungul timpului tensiuni între BOR și guvernele românești. Aceasta ar explica, într-o bună măsură, preocuparea constantă a BOR, fără a accepta nici un fel de concesii, pentru menținerea în proiectul legii cultelor a articolului 45 referitor la preluarea averilor enoriașilor de către biserică, ca o acțiune legislativă desfășurată în deplină libertate și suveranitate, dincolo de orice ingerință statuată prin Concordat sau de către orice altă instanță externă. Era, în fond, o problemă de demnitate arhierească și națională din partea reprezentanților BOR, ca biserică autocefală.

Ierarhii greco-catolici au continuat să exprime împotrivirea față de proiectul legii cultelor. În ziua de 7 martie 1928 s-a ținut la Cluj adunarea greco-catolicilor din Ardeal la care a participat un mare număr de credincioși din toate eparhiile. La această manifestare s-a decis ca duminică 11 martie să se țină procesiuni și adunări în toate satele românești cu credincioși greco-catolici iar duminică 18 martie să se organizeze procesiuni solemne și rugăciuni publice în bisericile de la orașe și să se convoace la Cluj o adunare a tuturor românilor greco-catolici din Ardeal. Așa cum rezultă din *Nota Direcției Siguranței Generale* din 9 martie 1928: „În decursul consfătuirei a domnit o atmosferă de mare însuflețire".[529] Această situație tensionată

[528] Cf. „Telegraful român", 14 martie 1928.
[529] Cf. B. A. R, *Arhiva Lapedatu*, XXI, Varia 28.

l-a determinat pe prefectul de Cluj să ceară intervenția ministrului de interne: „Rog pe dl. ministru Duca a lua contact cu mitropolitul Suciu care se găsește la București, rugându-l să repete ordinul de amânare și să oprească aceste procesiuni. Part[idul] Naț[ional] Țărănesc exploatează hotărârea luată și ar fi decis ca în ziua de 18 martie să țină ședința de ale [sic!] organizațiilor lor, ca servindu-se de afluența venită, să dea procesiunilor caracter politic".[530]

Conflictul căpătase, în viziunea uniților, dimensiuni apocaliptice: pe prima pagină a publicației blăjene din 10 martie 1928 s-a reprodus o fotografie reprezentând catedrala de la Blaj în flăcări iar într-un articol se spunea: „Cea mai frumoasă, cea mai solidă piatră la temelia României Mari noi am pus-o: Biserica unită cu Roma. Noi suntem fereastra Balcanului deschisă spre Apus".[531] În același articol se vorbea de proiectul legii cultelor ca fiind „anacronic — vrea să facă din stat crâsnic la biserici, anticonstituțional — degradează statul la rolul de prozelit și distrugător de altare, și nedrept — ținta lui vădită este nimicirea bisericii noastre". De aceea, „Legiferat, el ar deveni primejdie națională. Ne-ar compromite în fața străinătății. Ar dezlănțui lupta minoritarilor împotriva statului. Ar deschide războiul confesional", proiectul de lege fiind considerat „o capodoperă a prozelitismului de stat". În continuare, Biserica unită cu Roma este caracterizată drept cea mai românească pentru că în ea nu se găsesc și alte naționalități, cum se întâmplă în ortodoxie. Realizările culturale din spațiul ortodox românesc se datoresc Apusului , în timp ce Ortodoxia pe români „i-a tâmpit [pe români] numai cu slavona, iar mai târziu a încercat să-i deznaționalizeze cu greceasca și mai târziu în rusească. Monumentele literare și culturale ale epocii slavo-grecești, cu prea puține abateri, nu învederează nici cea mai mică urmă de vreo influență hotărâtoare pentru dezvoltarea conștiinței naționale a românilor de sub jugul Ortodoxiei. Menirea aceasta era rezer-

---

530 B. A. R, *Arhiva Lapedatu*, XXI, Varia 28.

531 *Noul regim al cultelor*, „Unirea", 10 martie 1928.

vată bisericii unite", deoarece „biserica ortodoxă este «contemplativă» și anevoie se va smulge din orientalism pentru a se pune în gardă să stârpească haosul moral care ne stăpânește. Rostul acesta e rezervat bisericii active a uniților". Dar atitudinea față de BOR nu se limita numai la exprimarea unor idei referitoare la rolul și relațiille dintre cele două biserici românești. Se recurgea la un limbaj inadecvat unei polemici civilizate. S-a ajuns până acolo ca un articol semnat de Alex. Rusu, să aibă titlul *Nebunia ortodoxă* , semn că se depășeau limitele unei dezbateri oneste și urbane[532]. Temerile ierarhilor uniți au fost exprimate cu claritate de Z. Boilă, jurist consult greco-catolic: „Astăzi, așa fiind situația politică, vor fi mai multe treceri la ortodocși".

În această atmosferă încinsă, la 1 martie 1928 Al. Lapedatu a cerut ca proiectul legii cultelor să fie depus la Parlament în forma sa inițială, pentru ca eventualele modificări, inclusiv la art. 45 , să fie făcute în Parlament. La 2 martie 1928, o delegație a Bisericii romano-catolice, condusă de Carol Majlath, a fost primită în audiență de primul-ministru Vintilă Brătianu. La amiază, aceeași delegație a fost primită de Patriarhul Miron la Palatul regal. Întâlnirea a durat trei sferturi de oră și a decurs într-o atmosferă de perfectă cordialitate. În aceeași zi a avut loc o consfătuire unde s-a discutat despre legea cultelor.[533] Proiectul legii cultelor a fost depus de către Al. Lepadatu la Senat în ziua de 3 martie 1928 după ce Consiliul Legislativ și-a dat avizul, fără să propună modificări esențiale. Tot pe 3 martie 1928 arhiepiscopul Cisar a înmânat minstrului Al. Lapedatu memoriul cuprinzând punctul de vedere al bisericii catolice față de noua lege a cultelor. Deși depus la Senat, problemele legate de proiectul legii cultelor au continuat să fie discutate. De pildă, Nae Ionescu intervine pentru a sublinia că BOR ar fi strâns legată de stat, ceea ce ar explica o anumită pasivitate a acesteia: „Biserica ortodoxă română e lipsită de vigoare și de inițiativă

---

[532] Alex. Rusu, *Nebunia ortodoxă*, „Unirea" , 17 martie 1928.
[533] Cf. „Cuvântul", 3 martie, 1928.

tocmai pentru că trăind sub oblăduirea statului s-a lenevit, transformându-se într-o instituție funcționărească."[534]

Să spunem că nici partidele nu au stat pasive față de noua decizie ce trebuia să fie luată de Parlament. S-a trecut și la acțiuni concrete: 17 preoți uniți au demisionat din organizația liberală Cluj din cauză că guvernul ar fi introdus în legea cultelor dispoziții care provoacă agitație.[535] Proiectul legii cultelor a fost discutat în ședința Comitetului de direcție al PNȚ, în ziua de 8 martie 1928, precizându-se poziția acestui partid într-un comunicat: „PNȚ regretă lupta provocată între deosebitele credințe din țară, reprobă expresiunile jignitoare la adresa unora ori altora dintre ele («greci ortodocși») din orice parte ar veni".[536] PNȚ afirma că nu intenționează să facă o chestiune de partid din această problemă. În ședința Comisiunii senatoriale a cultelor din 10 martie 1928 s-a discutat, timp de trei ore, despre suprimarea art. 45 referitor la bunurile unei biserici atunci când majoritatea membrilor săi trec la alt cult. Au luat cuvântul mitropolitul Vasile Suciu, episcopul Iuliu Hossu, episcopul Alexandru Niculescu, episcopul Elemer Gyárfás, mitropolitul Nicolae Bălan. Înaltul prelat de la Sibiu a subliniat că el nu poate împărtăși teza că averea este a bisericii întregi: „Averea e un instrument al conștiinței religioase. Or, dacă s-a respectat libertatea de conștiință, cum se poate oare să nu se respecte libertatea averii?" I-a cerut lui Lapedatu „să clarifice chestiunea, să înlăture orice echivoc pentru ca astfel să evite luptele confesionale."[537]

În ziua de 14 martie 1928 Al. Lapedatu răspunde la interpelarea unui ziarist: „Guvernul nu împărtășește în privința art. 45 nici punctul de vedere al ortodocșilor și nici pe cel al uniților. Dacă nu se va accepta forma propusă de Consiliul Legislativ, guvernul va suprima pur și simplu art. 45". Așadar, ministrul

534 „Cuvântul", 5 martie 1928.
535 Idem, 27 februarie 1928.
536 Cf. „Telegraful român", 17 martie 1928.
537 *Ibidem*.

gândea la soluția ultimă, suprimarea art. 45, înainte de a se începe dezbaterea propriu-zisă a proiectului de lege a cultelor. El conștientiza dificultatea implicării guvernului român în tranșarea chestiunii averilor bisericești și, de aceea, lăsa totul în seama dialogului dintre cele două biserici naționale.

Din nou Nae Ionescu își exprimă, fără echivoc, poziția, constatând că reprezentanții BOR nu au putut aduce argumente canonice.[538] N. Crainic se alătură lui Nae Ionescu declarând: „Suntem împotriva redactării pe care o cer ortodocșii la art. 45 și aceasta nu din motivele uniților, ci din teama ca acest articol, cum vor ortodocșii, se va întoarce mâine, prin progresul crescând al sectelor, ca o armă groaznică împotriva Bisericii Ortodoxe"[539].

La 15 martie 1928 o delegație a reprezentanților BOR, în frunte cu mitropolitul Nicolae, a fost primită de primul-ministru Vintilă Brătianu, căruia i s-a adus la cunoștință punctul de vedere al BOR solicitând nerenunțarea la art. 45 și aducerea lui în discuție așa cum fusese redactat în proiectul de lege din 1926. Primul-ministru le-a comunicat că discuțiile în secțiunile Senatului n-au dus la nici o înțelegere, iar guvernul a dispus în chestiunea art. 45 adoptarea textului modificat de Consiliul Legislativ: „În caz de trecere de la un cult la altul, statul va putea acorda la cererea celor rămași fără biserică și casă parohială în localitate, ajutoarele necesare pentru construirea acestora. Dacă cei care au părăsit cultul ar pretinde drepturi de orice natură în averea comunității, se vor adresa în acest scop justiției, și anume tribunalelor respective care vor judeca în prima instanță și cu precădere înaintea celorlalte afaceri"[540]. Proiectul de lege recunoștea drepturile cultului baptist, introduse la cererea insistentă a lui N. Titulescu.[541]

---

[538] Nae Ionescu, *Atleții bisericii dominante*, „Cuvântul", 14 martie 1928.

[539] „Curentul", 19 martie 1928.

[540] „Telegraful român", 17 martie 1928.

[541] Cf. Liviu P. Nasta, *Regimul cultelor. Principiile proiectului elaborat de d. Lapedatu*, în „Adevărul", 9 martie 1928, p. 1.

3. Dezbaterile parlamentare

În data de 17 martie 1928 au început dezbaterile pe seama proiectului legii regimului cultelor din România. Tony Iliescu, vicepreşedinte al Senatului, a anunţat că ordinea de zi cuprinde discuţia generală asupra acestui proiect. În deschiderea şedinţei, David Candin a cerut să facă următoarea declaraţie în numele PNŢ: „PNŢ constată că (legea cultelor) nu corespunde principiilor mai sus menţionate (de la Alba Iulia şi din Constituţie, art. 22 — *n.n.*), ci mai mult poate deveni o cauză primejdioasă de grave neînţelegeri între confesiunile din ţară şi, în special, între cele două biserici naţionale. În consecinţă, hotărăşte că nu acceptă acest proiect de lege"[542]. Vorbitorul a afirmat ideea că statul trebuie să aibă un rol de conciliere între diferite culte: „actualul proiect de lege introduce măsuri vexatorii şi de caracter poliţienesc în viaţa religioasă a ţării". Ministrul Cultelor, Lapedatu a răspuns că declaraţia PNŢ este normală, fără a face alte comentarii. Apoi, s-a dat cuvântul lui P. Gârboviceanu, care a citit raportul Comitetului delegaţilor şi a prezentat proiectul de lege. Se afirma, printre altele, că în Vechiul Regat n-a fost o lege pentru regimul general al cultelor deoarece erau suficiente dispoziţiile Constituţiei: „în tot trecutul nostru istoric a existat cea mai strânsă legătură între stat, popor şi biserică. Sufletul poporului român s-a format şi s-a cultivat prin biserică. A existat o aşa intimitate între stat şi biserică, încât noţiunile de stat şi popor român erau contopite în noţiunea de biserică ortodoxă"[543]. După 1918, remarca vorbitorul „s-au schimbat lucrurile în ceea ce priveşte cultele, toate aceste culte au avut în trecut sub dominaţiuni străine şi organizaţii diferite. Statul român fiind un stat unitar trebuie să aibă şi o lege unitară relativ la culte, în care să se stabilească raportul dintre stat şi diferite culte, raportul dintre culte".

---

542 „Monitorul oficial", Partea a III-a, *Dezbateri parlamentare*, 28 aprilie 1928, p. 978.

543 *Ibidem*, p. 979.

Pe parcursul dezbaterilor din Senat, a existat un interes remarcabil în rândul opiniei publice față de acest act legislativ, încercându-se influențarea senatorilor pentru a accepta anumite cereri. Zilnic se primeau petiții, moțiuni și memorii din partea credincioșilor greco-catolici și a unor reprezentanți ai cultelor. Astfel, în ședința din 19 martie 1928 s-a citit o listă de șase moțiuni de protest în contra înglobării cultului catolic în legea cultelor; în ședința din 20 martie 1928 au fost anunțate șase moțiuni din partea reprezentanților mireni și clerici ai bisericii unite cu Roma din unele comune din Ardeal, prin care se cere retragerea proiectului de lege pentru regimul cultelor; în ședința din 22 martie 1928 s-a anunțat trimiterea către raportorul legii cultelor a 49 de suplici și moțiuni din partea clerului și credincioșilor din diferite parohii greco-catolice; în ședința din 24 martie 1928 se trimit raportorului 18 petiții și moțiuni din Ardeal; în ședința din 26 martie 1928, 27 de petiții din diferite parohii greco-catolice; în ședința din 27 martie 1928, 10 petiții; în ședința din 28 martie 1928, 5 petiții; în ședința din 30 martie 1928 raportorul a primit *Moțiunea congresului general al românilor uniți* din Ardeal ținut la Cluj, relativă la legea cultelor. Este ușor de imaginat sub ce presiune au dezbătut senatorii această dificilă problemă. Nu știm câtă influență au avut petițiile și memoriile asupra deciziei senatorilor, dar este cert că guvernul a trebuit să țină seama de aceste reacții. Dezbaterile au fost deosebit de animate, punându-se multă pasiune în susținerea pozițiilor confesionale sau politice. Nu de puține ori s-a divagat pe seama proiectului legii cultelor sau s-a probat multă erudiție istorică, de multe ori fără nici o legătură cu subiectul de pe ordinea de zi, ceea ce l-a determinat pe Lapedatu să afirme, exasperat, în ședința din 23 martie 1928 că în acea zi numai un vorbitor s-a referit la lege.

Au existat și atacuri violente față de reprezentanții uniților, cum au fost cele ale preotului I. Turcu în ședința din 20 martie 1928. Drept consecință, senatorii țărăniști și episcopul Hossu s-au retras de la lucrările Senatului. A fost nevoie de intervențiile ponderatoare ale mitropolitului Pimen și ale

ministrului Lapedatu pentru ca la reluarea dezbaterilor să participe toți senatorii. Disputele publice dintre cele două biserici românești au continuat și în timpul desfășurării lucrărilor Senatului. Astfel, duminică, 18 martie 1928 a avut loc la Tg. Mureș procesiunea credincioșilor uniți de exprimare a protestului față de unele prevederi ale proiectului de lege, acțiune neaprobată de autorități, soldată însă cu ciocniri între uniți și forțele de ordine. Evenimentul nu putea să treacă neobservat în Senat.[544] În ședința Senatului din 20 martie a luat cuvântul mitropolitul greco-catolic Vasile Suciu. El a citit telegrama pe care a primit-o pe 19 martie 1928, legată de evenimentele de la Tg. Mureș, și le-a prezentat pe baza propriilor informații. Ierarhul de la Blaj ținea să sublinieze că o manifestare pașnică a credincioșilor uniți a fost agresată de jandarmi, lovindu-i cu patul armei, iar unul dintre participanți, bătrânul preot Nistor, a fost internat în spital. Crucile și prapurile au fost rupte și călcate: „Asemenea acte nu s-au produs nici sub blestematul regim de dinainte și nu ne așteptam ca frații noștri să ne supună la asemenea tratamente", remarca mâhnit înaltul prelat de la Blaj.

Ministrul Cultelor, Al. Lapedatu, a dat imediat explicații legate de desfășurarea acestor incidente pe baza informațiilor obținute de la organele de siguranță națională. Astfel, în 18 martie, la orele 11, după terminarea serviciului divin, protopopul greco-catolic Ilie Câmpeanu a ținut o cuvântare în curtea bisericii îndemnând pe credincioși să meargă cu procesiunea până la noua biserică ce se zidea în Piața Albina. Prim-procurorul i-a atras atenția că procesiunea nu este autorizată de guvern și nu poate avea loc pe străzile orașului. Victor Maior, fost prefect al județului, a protestat, afirmând că măsura de interdicție a procesiunii este ilegală și a îndemnat mulțimea ca manifestarea să aibă loc cu orice preț. A intervenit și procurorul general care a solicitat respectarea legii, dar Maior a cerut să se treacă peste cordonul de jandarmi, așezat în fața porții bisericii, fiind primul

[544] *Ibidem*, p. 1054–1055.

care a rupt gruparea de jandarmi. Procurorul general a ordonat refacerea cordonului dar din nou a fost rupt, iar poliția și jandarmii s-au retras. S-a încercat o nouă refacere a cordonului, însă fără succes, între civili și forțele de ordine fiind ciocniri. Lapedatu a arătat în Senat că vinovați sunt cei care nu au respectat legea. El comunica senatorilor că în urma discuției cu primul-ministru s-a decis o anchetă la care să participe un delegat al Ministerului Cultelor și un delegat al Mitropoliei Blajului și asigura pe mitropolitul Vasile Suciu și Senatul că dacă autoritățile civile au provocat incidente, ele vor fi pedepsite exemplar, iar dacă s-au datorat unor organe subordonate ale Mitropoliei Blajului, cerea ca aceasta să-și facă toată datoria „așa cum înțelegem să ne facem și noi". Mitropolitul Vasile Suciu a răspuns: „Toate sunt adevărate câte le-a spus d. ministru". A explicat decizia sa de amânare a procesiunii menționând că aceste manifestări s-ar fi datorat informațiilor din presă care prezentau problema legii cultelor altfel decât le-o înfățișase el, „așa că bieții oameni erau neliniștiți și atunci în îngrijorarea pe care o aveau pentru biserica lor, au trecut peste sfaturile noastre și au ținut procesiunea"[545]. În ședința din 29

---

[545] Ziarul „Unirea" din 24 martie 1928 apare cu prima pagină în chenar negru și cuprinde și un articol semnat de Alex. Rusu în care se relatează despre manifestarea de la Tg. Mureș din 18 martie. După cum scrie autorul, credincioșii știau că ordinul arhieresc de ținere a acestei manifestări a fost revocat „dar cunoșteau și împrejurarea că această revocare s-a făcut sub presiuni de ordin politic". Prefectul Bărcănescu, procurorul Manea și polițaiul grec Cariadi, „oamenii aceștia montați și fanatizați se pare și de cutare « cârjă rusească » a ortodoxiei locale, au trecut anume toate marginile prudenței și ale bunei cuviințe." În același articol, autorul a ținut să remarce că fruntași ai ortodoxismului local au pornit o mișcare pentru ca odoarele și crucile zdrobite ale bisericii surori să fie refăcute prin o colectă inițiată de ei. (Alex. Rusu, *Cruci zdrobite*, „Unirea", 24 martie 1928). Pamfil Șeicaru a analizat și el aceste incidente: „câțiva chemați și nechemați vor să ne convingă că statul român este ortodox iar nu laic, și nevoile naționale ale acestui stat trebuie să se confunde cu nevoile ortodoxe ale bisericii autocefale. Biserica este pe un plan, statul pe alt plan, pe cel politic. Nimeni nu-și poate permite luxul de a subordona intereselor unei biserici, oricare ar fi ea, interesele statului român". Pamfil Şeicaru, *Un avertisment cu referire la evenimentele de la Tg. Mureș*, „Curentul", 23 martie 1928.

martie 1928 Lapedatu prezintă concluziile reieșite din ancheta întreprinsă asupra agitațiilor din Ardeal: „Răspunderea pentru acestea o au, în primul loc, chiar prelații uniți“[546]. A reamintit că înainte de a fi dat publicității textul proiectului legii regimului cultelor: „s-a comunicat particular și confidențial“ prelaților uniți pentru a cunoaște obiecțiile lor. În loc de acestea s-a pomenit „cu acea prematură și alarmantă circulară adresată clerului și poporului unit din Ardeal prin care erau preveniți că se află în fața unei mari primejdii pentru că legea cultelor ar urmări desființarea bisericii unite. Când se face dovada cu bugetul în mână că biserica unită este mai bine dotată chiar decât biserica ortodoxă, a se afirma că biserica unită este persecutată constituie nu numai un patent neadevăr, dar și o nesocotită ofensă ministrului Cultelor.“[547]

Revenind la dezbaterile pe marginea proiectului de lege este de subliniat că discursurile prelaților români, fie ei ortodocși, fie greco-catolici, au fost cele mai interesante și substanțiale datorită argumentelor teologice, confesionale, istorice aduse în dezbatere, ca și dialogului, uneori foarte viu, între înalții ierarhi ai celor două biserici românești. Din cei 46 de vorbitori pe marginea proiectului legii regimului cultelor, 20 au fost clerici. Mitropolitul Nicolae a ținut un discurs de patru ore. A fost felicitat de primul-ministru, de toți membrii guvernului[548]. Unii senatori au solicitat ca discursul mitropolitului Bălan să fie afișat, dar Tony Iliescu, vicepreședintele Senatului a ripostat că regulamentul nu prevede așa ceva. La discuții au participat aproape toți înalții ierarhi ai Bisericii unite.

546 „Monitorul oficial“, *Dezbateri parlamentare*, 28 aprilie 1928, p. 1315.
547 *Ibidem*.
548 Discursul mitropolitului Bălan s-a bucurat de aprecieri elogioase și din partea unor personalități. De pildă, Nichifor Crainic scria că: „nici un orator nu s-a ridicat, în ordinea considerațiilor generale, la un punct de vedere așa de înalt. În această parte a discursului său, mitropolitul Nicolae a dat rost impresionant speranțelor ultime ale creștinismului integral“. Nichifor Crainic, *Oratorul Ortodoxiei*, „Curentul“, 1 aprilie 1928.

În finalul dezbaterilor desfășurate pe durata a mai multor săptămâni a vorbit ministrul Lapedatu. Merită a fi reținute câteva dintre ideile și considerațiile sale, acestea fiind răspunsuri la obiecțiile făcute la proiectul de lege sau explicații referitoare la momente din istoria națională. Relevând că statul românesc a avut o tradiție bine precizată, el demonstrează că acesta s-a organizat ca toate statele de la începutul sec. al XIX-lea pe principiile de naționalitate, libertate și democrație și pe aceste principii s-a dezvoltat ca stat laic: „laic în opoziție cu caracterul clerical al statelor din Evul Mediu, dar nu antireligios". Declară că România: „e un stat laic nu în înțeles anticlerical modern, dar e un stat laic pentru că el niciodată nu a fost condus de preocupări și interese de ordin confesional". Aduce argumente pentru ideea despre BOR ca biserică dominantă în stat, subliniind că această poziție nu presupune condiții particulare sau prerogative speciale pe care să le exercite în detrimentul altor culte. Explică de ce a fost oportună legea cultelor. Reunirea pentru prima oară într-o organizație administrativă și spirituală a patru biserici naționale cu viață seculară deosebită a determinat reglementarea raporturilor dintre acestea și statul român. În acel moment exista o legislație haotică cu efecte profunde asupra suveranității statului, dintre care ministrul menționa: existența unor eparhii cu teritoriul de jurisdicție dincolo de granițele românești; episcopi ce aveau scaunul de reședință în străinătate; înființarea de eparhii fără a avea acordul statului. O altă problemă ce trebuia reglementată prin lege era interzicerea sectelor, „care prin principiile profesate și practici aduc atingere ordinii publice, legilor de organizare ale statului". Referindu-se la poziția statului român față de BOR, Lapedatu consideră că BOR nu poate fi în afara statului deoarece între cele două instituții au existat de la începutul organizării statale o legătură indestructibilă, și de aceea, în Constituție, s-au prevăzut norme speciale pentru BOR. Cât privește chestiunea averilor bisericești, el apreciază că trebuie văzută doctrinar, juridic și politic. Fiind un aspect ce ține de dreptul canonic, crede că ar fi o greșeală legiferarea lui, dar sugerează aplicarea dispozițiilor dreptului comun privitor la

patrimoniul persoanelor juridice și organizațiilor bisericești ca persoane juridice. Nu-i scapă problema reunirii celor două biserici românești, care trebuie să se facă „prin evoluția firească a lucrurilor". Cu privire la mult controversatul art. 45, ministrul preciza : „Căci câtă vreme suntem aici și purtăm răspunderea guvernării, avem datoria să asigurăm liniștea sufletească și buna pace între confesiuni și în primul rând între confesiunile fraților de același sânge"[549]. Mitropolitul N. Bălan, dându-și seama de situația dificilă în care se afla Lapedatu, i-a spus: „presimt ce veți propune în concluzie. Dacă eu mă raliez cu biserica mea la formularea articolului așa cum a fost redactat de Consiliul legislativ și menținut de guvernul d-voastră, mențineți articolul?". La această întrebare, Al. Lapedatu a răspuns prompt: „Dacă se raliază și cealaltă parte, atunci mențin articolul la redactarea Consiliului legislativ, accept propunerea"[550]. De altfel, acesta a ținut să spună cu claritate tuturor senatorilor: „Am convingerea că oricum am legifera se provoacă dincolo o luptă înăbușită între frați" și a conchis: „Nu se va provoca în nici un caz un haos dacă chestiunea art. 45 se va rezolva în legătură cu dreptul comun înscris în legea pentru personalități juridice". Mitropolitul Bălan a cerut cuvântul, dar a intervenit senatorul Xenofon Eraclide, care a invocat principiul arhicunoscut în viața noastră parlamentară, lipsa cvorumului și, în consecință, s-a amânat discuția pe marginea afirmațiilor ministrului. Se creau astfel premisele pentru exprimarea atitudinii clare a ierarhilor BOR în ședința din 31 martie 1928.

În această zi de desfășurare a lucrărilor Senatului, raportorul P. Gârboviceanu anunța că în legătură cu art. 45 devenit art. 47 s-au propus trei amendamente: 1. amendamentul P.S.S. Episcopului greco-catolic Hossu „cei trecuți la alt cult, sau excluși din biserică, nu au nici un drept asupra averii bisericești de orice natură"; 2. amendamentul P.S.S. Episcopului Oradei Mari, Ciorogariu „la al. 2 al art. 47 se vor adăuga cu-

549 „Monitorul oficial", *Dezbateri parlamentare*, 28 aprilie 1928, p. 1358.
550 Idem, p. 1359.

vintele conform principiului «proporției numerice»." 3. amendamentul d-lui profesor Bogdan-Duică: „Art. 45 devenit 47 se scoate din proiect, d.ministru al cultelor fiind rugat a-l supune unei revizuiri întemeiate pe studii noi, și dacă nevoia va fi de a-l prezenta în viitor ca proiect de întregire al legii de față"[551]. În urma discuțiilor, Comitetul delegațiilor, spune Gârboviceanu, a respins primele două amendamente și a admis amendamentul propus de Bogdan-Duică. Supuse la vot succesiv primele două amendamente sunt respinse de Senat și se admite cel al lui Bogdan-Duică. Apoi a luat cuvântul mitropolitul Bălan care a declarat : „Renunțând la art. 47 al legii, guvernul, prin consecințele logice ale acestei renunțări, care nu pot fi interpretate altfel, s-a raliat la teza extremistă a minoritarilor"[552], după care a dat citire *Declarației Episcopatului BOR* semnată de Pimen, mitropolitul Moldovei, Nicolae, mitropolitul Ardealului, Gurie arhiepiscop al Basarabiei, Roman, episcop al Oradei, Nicolae Ivan, episcop al Vadului, Feleacului și Clujului, Lucian, episcop al Romanului, Grigorie, episcop al Aradului, Ienopolei, Hălmagiului și al părților din Banat, Nichita al Argeșului, Ghenadie al Buzăului. După ce remarca participarea reprezentanților Episcopatului BOR la discuția generală a proiectului legii cultelor, *Declarația* sublinia că această lege cuprinde dispoziții în flagrantă contradicție cu prevederile Constituției, precum și dispoziții care lezează principiul fundamental al libertății de conștiință: „Acest episcopat, conștient de misiunea sa, nu poate întrelăsa să nu înfățișeze în adevărata ei lumină, postura piezișă în care se găsesc Înaltele Corpuri legiuitoare, nevoite să legifereze fără să fie asigurată, în prealabil, deplina libertate de conștiință și de acțiune. De aceea, Episcopatul ortodox român ia cu profund regret la cunoștință de nesocotirea dezideratelor sale, izvorâte din logica faptelor, întemeiate pe drepturile imprescriptibile ale BOR în care este reprezentată covârșitoarea majoritate a populațiunii românești, refuzând, în virtutea conștiinței sale de

[551] Idem, p. 1359.
[552] Idem, p. 1360.

demnitate și de înalt patriotism, orice restricțiuni, precum și orice știrbire ce s-ar aduce în aceste clipe suveranității naționale. Împotriva uzanțelor internaționale celor mai elementare, subordonând poziția menținerii neștirbite a suveranității interne, unor considerațiuni de oportunism lipsit de temeiul adevărului, guvernul român a crezut a fi în drepturile sale legitime încercând a adopta și a pune în concordanță dispozițiunile cuprinse în legea cultelor cu textul convențiunii încheiate anterior cu Vaticanul, impunând, în chipul acesta, țării întregi respectarea voinței și intereselor unei organizații eclesiastice din afară de fruntariile României. Episcopatul ortodox român își formulează rezervele și-și manifestă voința sa fermă de a vedea înfăptuită toată dreptatea și salvgardată suveranitatea națională internă a statului român. Nu va înceta nici de acum înainte un singur moment de a lupta pentru triumful unei cauze superioare care este a noastră a tuturora, ca și a guvernului român deopotrivă, și de a încerca prin mijloace de persuasiune de a repune BOR în plenitudinea drepturilor sale pentru îndeplinirea misiunii istorice ce i s-a încredințat"[553]. După prezentarea *Declarației*, mitropolitul Nicolae a părăsit sala de ședințe a Senatului, urmat de Roman Ciorogariu.

După acest moment grav, ia cuvântul I. Purcăreanu, care protestează față de afirmațiile din *Declarația* citită de mitropolitul Bălan, anume că Senatul nu ar fi știut ce este scris în proiectul de lege. Într-o încercare de aplanare a conflictului dintre senatori și Episcopatul Ortodox Român intervine ministrul Lapedatu care arată: „După o lună de discuții, așa de înverșunate, regret că adversarii se găsesc pe aceleași poziții. Principiile celor două biserici nu pot fi acceptate integral de legea civilă. Concluzia logică — suprimarea acestui articol (47 — *n.n.*)... Cum cererile ambelor părți nu sunt bine fixate din punct de vedere doctrinar și au urmări nefericite din punct de vedere politic și social, eu nu pot să iau vreo hotărâre în favoarea unei

553 *Ibidem*, p. 1360.

teze. Când o legiferare într-un sens sau altul ar putea da naştere la lupte confesionale noi luăm atitudine alături de interesele superioare ale neamului". Ministrul Cultelor face referire şi la *Declaraţia* Episcopatului ortodox şi respinge afirmaţia că legea cuprinde dispoziţii contrare Constituţiei şi regimului stabilit prin legea pentru organizarea BOR : „Nu avem nevoie de sfătuitori şi de apărători ai demnităţii şi suveranităţii naţionale, câtă vreme o ştim şi o putem singuri reprezenta şi apăra"[554].

Supus la vot, proiectul legii regimului cultelor a fost votat de 140 de voturi pentru 8 senatori împotrivă. După vot a luat cuvântul Vintilă Brătianu, prim-ministru. Mulţumind pentru votul exprimat el a ţinut să remarce: „Importanţa acestui vot este cu atât mai mare, cu cât legea cultelor, limitând şi precizând rolul diferitelor biserici din statul român şi precizând care este politica acestui stat pentru educaţia sufletească a cetăţenilor săi, este o lege dintre cele mai importante, dar şi una dintre cele mai greu de făcut, tocmai fiindcă pune în joc chestiuni care, prin tradiţia lor, erau de o natură mai delicată"[555].

Proiectul legii regimului cultelor a fost dezbătut în Adunarea Deputaţilor, în zilele de 4–6 aprilie 1928, fiind adoptat fără dispute aprinse, cum au fost în Senat, cu 126 de voturi pentru, 4 împotrivă. În raportul Comisiei permanente a Instrucţiunii Publice, Cultelor şi Artelor, prezentat de I. Mateiu în faţa Adunării Deputaţilor, se aduceau precizări importante cu privire la poziţia clară a statului faţă de cultele religioase din România, fiind şi un răspuns la observaţiile făcute în şedinţele Senatului: „Statul nostru, creat şi dezvoltat pe temeiurile sigure ale creştinismului istoric, a înţeles în toate împrejurările că biserica, prin

---

[554] Idem, p. 1362. Trebuie spus că în unele ziare — „Politica", „Adevărul", „Dimineaţa" — s-au exprimat opinii critice faţă de declaraţia Episcopatului BOR şi s-a apreciat retragerea de către guvern a art. 47. Presa a reacţionat faţă de această confruntare. „Votarea art. 47 ar fi însemnat dezlănţuirea unor lupte confesionale între români, cum nu cunoaştem în istoria neamului." (Liviu Nasta, în „Adevărul", 3 aprilie 1928).

[555] „Monitorul oficial", *Dezbateri parlamentare*, 28 aprilie 1928, p. 1365.

înalta ei chemare spirituală, constituie unul din așezămintele fundamentale în opera de închegare și perfecționare a societății omenești. De aceea, România a acceptat doctrina politică a legăturii dintre stat și culte, alegând dintre diferitele sisteme pe acela al superiorității statului față de biserică, numit și sistemul autonomiei bisericești. Dându-și seama că acest sistem răspunde nu numai evoluției noastre moderne, dar și tradiției diferitelor culte, statul românesc a socotit că urmează o politică înțeleaptă atunci când, păstrând autonomia pe seama cultelor, în care acestea au trăit veacuri neîntrerupte, înțelege s-o acorde și altora, care n-au avut-o, spre a realiza astfel principiul egalei lor protecțiuni". Se dădeau explicații la obiecțiile venite din partea BOR, dar și a unor culte.

Trebuie remarcată grija capitală din partea reprezentanților fiecărei biserici românești, dar cu deosebire la cei ai bisericii unite pentru a sublinia apăsat contribuția decisivă la afirmarea valorilor naționale autentice și fundamentale. Mitropolitul Vasile Suciu a explicat în plenul Senatului că legea strămoșească a neamului românesc a fost legea Romei: „Roma a fost încreștinătoarea poporului românesc. Și acest popor românesc formase, de la începutul creștinării sale, o biserică latină, cu limba latină, supusă Romei până la sfârșitul veacului al IX-lea." El apela la argumente preluate din teologi ortodocși (Melchisedec, Ghenadie Enăceanu) în susținerea tezei sale.

Într-adevăr nimeni nu poate nega, indiferent de autoritatea spirituală și socială de care dispune, rolul preeminent al bisericii în conservarea și perpetuarea valorilor legate de etnogeneza poporului român. Poate oare cineva îndrăzni să se afișeze public cu teza despre orientarea către valorile slave ce ar putea fi pusă pe seama bisericii ortodoxe sau cu ideea despre aservirea românilor de către biserica unită intereselor unor puteri apusene? Hotărât nu. Se accentuează, adesea, politica dusă de ierarhii celor două biserici față de autoritățile statale din țările în care funcționau, strategie legitimă în condițiile reglementate de aceste autorități în detrimentul acțiunii constante a bisericii ortodoxe și a bisericii unite în susținerea, protejarea și dezvoltarea ideii

naționale. De aceea, mai ales astăzi considerăm ca neverosimilă teza despre ipostazierea unei trăsături ce ar defini numai una dintre cele două biserici. Să amintim câteva dintre asertiunile exprimate de scriitori români contemporani. Nu avem nici cea mai mică intenție polemică, doar consemnăm asemenea opinii pentru că ele reflectă, orice s-ar zice, o anumită gândire despre cele două biserici românești. Prin utilizarea procedeului comparării și al etichetării se afirmă ideea despre Biserica unită ca unica promotoare a valorilor europene: „Biserica Română Unită, autoarea celor mai europene și mai latine performanțe ale poporului român"[556] sau: „Biserica Română Unită a avut întotdeauna cea mai clară și mai concretă deschidere europeană de care vom continua să avem nevoie"[557], iar un alt comentator concepe disperata decizie de la 1700 în strânsă asociere cu situația actuală a țării: „Mult discutatul act al Unirii cu Roma (1697-1701) a jucat, la ora respectivă, un rol sensibil similar ca importanță, pentru destinul națiunii române, cu cel al unei ipotetice integrări a României în structurile Pieței Comune sau ale NATO în zilele noastre"[558] argumentul fiind dezinteresul statelor creștine occidentale față de soarta Europei răsăritene iar orientarea spirituală a românilor spre Roma ar fi reaprins interesul occidentalilor pentru români. Nu este greu de observat cum Biserica Unită este discutată ca instituție politică sau culturală trecându-se peste calitatea de instituție a valorilor creștine. În presa timpului s-a amintit despre interesul Bisericii unite de a orienta pe toți românii spre Roma[559].

---

[556] Mihai Dragolea, „Vatra", 8, 1996, p. 46.

[557] Radu Țuculescu, „Vatra", 8, 1996, p. 46.

[558] Ovidiu Mureșan, „Vatra", 8, 1996, p. 50.

[559] În „Curentul" din 12 februarie 1928 se spunea: „Blajul în pofida oricăror declarații solemne de ordin dogmatic față de Roma, a făcut necontenit cel mai inconștient românism. Susțin necontenit că pentru «ortodoxism» Blajul nu reprezintă nici o primejdie. Dacă e o primejdie aceasta stă în rătăcita orientare a unor înalți ierarhi ortodocși către protestantism". În „Unirea" din 31 martie 1928 prof. Augustin Popa vorbea de Congresul românilor uniți cu Roma din 22 martie 1928. S-a afirmat cu acel prilej că în anul 1918 a fost

Câteva considerații pe seama legii se impun a fi făcute. Legea cuprinde patru capitole: reglementarea obligațiilor cultelor, drepturi, raportul culte-stat, relația între culte. În esență, noua lege prevede: egalitatea tuturor indiferent de religie; interzicerea constituirii organizațiilor politice pe baze confesionale și a tratării chestiunilor politice în biserică; caracterul laic al statului român; condiții minime pentru a fi membru al clerului — cetățenie română, să se bucure de toate drepturile civile și politice, să nu fie condamnat —; cunoașterea de către stat a provenienței averilor cultelor; dreptul pentru culte de a înființa, administra și controla instituții culturale și de binefacere în limitele legii; călăuzirea raportului stat-culte pe principiul egalei protecții în temeiul articolului 22 din Constituție; veghérea de către stat ca activitatea cultelor să nu primejduiască ordinea publică și siguranța țării; recunoașterea șefilor cultelor numai după aprobarea de către Regele României; controlul statului asupra sumelor acordate de la buget pentru a constata dacă s-au cheltuit potrivit destinației; reglementarea regimului ordinelor și congregațiilor religioase; corespondența organelor bisericești cu autoritățile statului să fie numai în limba română; obligativitatea studiului istoriei, limbii și literaturii române în instituțiile confesionale de învățământ. Legea ordona raporturile statului cu toate cultele minoritare din România, astfel încât ființarea acestor grupări religioase să conducă la funcționarea normală a societății românești. Observăm că statul dispune prin lege de atribuții importante, el fiind instituția fundamentală de reglementare a raporturilor dintre cultele religioase și autoritatea care controlează activitatea cultelor conform normelor legale. Este

---

salvată conștiința latină și biruința idealului național. S-a hotărât înființarea unei Asociații creștine care „va desfășura o acțiune sistematică pentru unirea tuturor românilor cu Roma. Prin scrieri și contact personal ea va întreprinde opera de luminare a fraților lor ortodocși asupra ființei și rosturilor noastre, arătându-le (...) că toate binefacerile unirii se pot dobândi fără a renunța la nimic ce e ortodox și apostolic și fără a primi decât ceea ce se cuprinde și în cărțile sfinte ale Răsăritului."

o lege modernă, inspirată din realitățile istorice, spirituale și confesionale concrete ale României și bazată pe normele de drept internațional, dar care nu a luat în seamă cererile legitime ale BOR.

*

După adoptarea legii regimului cultelor reprezentanții celor două biserici românești și alte autorități și grupuri au exprimat opinii și atitudini față de acest act legislativ. Pe 29 martie 1928 a avut loc sărbătorirea mitropolitului Bălan la Societatea ortodoxă națională a femeilor române din București, prilej cu care i s-a oferit o casetă bizantină pentru păstrarea odoarelor bisericești și un pergament în care, printre altele, se spune: „Înalt Prea Sfințite ne-ai răzbunat pentru cei 1000 de ani de suferințe, pentru cei 1000 de ani de umilințe. Fii binecuvântat pentru tot ce ai revărsat ca lumină și nădejde în sufletele noastre“[560]. Duminică 1 aprilie 1928 mitropolitului Bălan i s-a făcut o primire entuziastă pe peronul gării din Sibiu. S-au ținut cuvântări în care s-au subliniat activitatea sa de apărător al Ortodoxiei, calitățile discursului său din Senat. La catedrala ortodoxă l-a așteptat o mare mulțime și s-a oficiat un scurt serviciu religios[561].

În ziua de 2 aprilie, mitropolitul unit Vasile Suciu a sosit la Blaj și a fost întâmpinat de o mare mulțime. Pe peronul gării înaltul prelat s-a adresat mulțimii: „Nu sunt acum după votarea legii nici biruitori, nici biruiți, ci este izbânda dreptății. Guvernul țării încă a înțeles dreptatea cauzei și a lucrat ca ea să iasă cu bine“[562].

Meritul incontestabil în înfăptuirea acestui dificil și complex act legislativ l-a avut istoricul Al. Lapedatu, fapt recunoscut de către exegeți ai vieții religioase din România. Astfel, Nae Ionescu credea că ministrul nu avea altă soluție pentru ca

---

560 „Telegraful român“, 4 aprilie 1928.

561 *Ibidem*.

562 „Unirea“, 7 aprilie 1928.

proiectul să fie adoptat de către Parlament decât depășind punctul de vedere confesional[563]. Nichifor Crainic, referindu-se la Lapedatu, ține să-i remarce „meritul de a fi legiferat cu trudă stăruitoare și cu pricepere regimul tuturor cultelor din țară. Numele său rămâne legat de această reală vrednicie politică, precum și de ponosul de a fi deschis baptismului libertatea de prozelitism“[564]. Să amintim și sublinierea lui G. Bogdan-Duică făcută în plenul Senatului: „Proiectul d-lui Al. Lapedatu are menirea să prindă vechile curente ardelenești și să le adapteze patriei mărite“.

Legea regimului cultelor din România a fost primită cu foarte multe rezerve de către BOR. Nu referim la toate opiniile exprimate în acest sens. Menționăm doar două dintre ele. Î.P.S.S. V. Anania afirma despre această lege: „Cu toate modificările suferite, Legea cultelor din 1928 nu s-a putut pune în întregime de acord cu Constituția, nici cu Concordatul, ea conturându-se și rămânând în stare hibridă“[565]. În același registru de apreciere se înscrie și Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu: „Un nou prilej de nedreptățire a Bisericii Ortodoxe a apărut în 1928, când Parlamentul a votat *Legea generală a cultelor*. Și această Lege crea un regim de favoare pentru celelalte culte din țară, îndeosebi pentru cel catolic“[566].

Regimul comunist a abrogat *Legea pentru regimul cultelor din România* din anul 1928 precum și *Legea de organizare a BOR*. În anul 1948, la 4 august s-a promulgat *Legea pentru regimul general al cultelor*, în temeiul căreia Sf. Sinod a elaborat în octombrie 1948 *Statutul pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române*[567]. Legea amintită nu recunoștea legalitatea

---

[563] „Cuvântul“, 2 aprilie 1928.

[564] „Curentul“, 2 aprilie, 1928.

[565] Valeriu Anania, *Pro Memoria. Acțiunea catolicismului în România interbelică*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1993, p. 27.

[566] Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Galați, Editura Episcopiei Dunării de Jos, 1996, p. 438.

[567] *Ibidem*, p. 456.

C-da 98 coala 35

cultului greco-catolic. Cei mai mulți dintre preoții și credincioșii uniți au hotărât trecerea la BOR, fapt considerat de către ierarhii BOR ca act de reîntregire a Bisericii Ortodoxe Române, după sute de ani de dezbinare bisericească în Ardeal. O bună parte dintre ierarhii Bisericii Unite cu Roma a refuzat revenirea la BOR, ceea ce le-a adus prigoana și întemnițarea în închisorile comuniste. După anul 1989, prin decret prezidențial cultul greco-catolic a fost recunoscut legal, urmând ca o nouă lege să reglementeze raporturile dintre cultele din România postdecembristă.

ALEXANDRU CLAUDIAN DESPRE ANTISEMITISM

1. O succintă biografie

Personalitate a sociologiei româneşti mai puţin cunoscută, Alexandru Claudian nu a beneficiat până acum de un studiu al biografiei sale. Prezentăm câteva date biografice aşa cum rezultă din singura monografie consacrată autorului[568].

S-a născut la 8 aprilie 1898 la Cernavodă. Tatăl său, Floru Claudian provenit dintr-o familie de slujbaşi, a fost general în armata română. Mama sa, Eufimia Claudian Cernătescu, îşi avea obârşia într-o familie de boieri olteni şi de revoluţionari paşoptişti. Liceul l-a făcut în mai multe oraşe, absolvind Liceul Sf. Sava din Bucureşti.

În anul 1918 se înscrie la Universitatea din Bucureşti, la Facultatea de Litere şi Filosofie. Încă de acum îşi manifestă adeziunea la concepţia materialistă şi socialistă. După absolvirea facultăţii, în anul 1923 intră în învăţământul liceal, predând la mai multe licee din Bucureşti până în anul 1929, an în care se stabileşte la Iaşi, unde este profesor la Liceul Militar şi asistent suplinitor la catedra condusă de Ştefan Zeletin de la Universitatea din localitate.

A participat la a patra campanie a echipelor monografice, de la Fundul Moldovei şi Câmpul Moldovenesc, sub oblăduirea

[568] Vl. Krasnaseschi, *Alexandru Claudian şi sociologia erorii*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1972.

lui D. Gusti. În anul 1928 a ținut conferința *Rasă și cultură* în cadrul Institutului Social Român al lui Dimitrie Gusti, iar la Universitatea București a condus un seminar de istoria doctrinelor.

În anul 1930 a susținut teza de doctorat ce aborda aspecte teoretice ale socialismului marxist. Din anul 1933 este conferențiar provizoriu, iar din anul 1940 conferențiar definitiv la Universitatea din Iași. La 24 decembrie 1941 este numit titularul catedrei de sociologie și etică a Universității din Iași, rămasă vacantă prin moartea lui Petre Andrei. A ținut un curs de *Sociologie generală* în anul universitar 1942–1943 și cursul *Sociologia religiilor* în anii universitari 1942–1943, 1943–1944. A fost șef al Catedrei de Sociologie a Universității ieșene. Prelegerile sale s-au concentrat pe examinarea ideii referitoare la trecerea de la politeism la monoteism exemplificată prin actele de concentrare a puterii politice de către un monarh. În întreg anul universitar profesorul a discutat în cursurile sale, din perspectivă sociologică, despre creștinism, preluând unele idei și interpretări din lucrarea *Der Ursprung des Christentmus* de Karl Kautsky și din studiul despre Noul Testament de Alfred Loisy[569]. În esență, Claudian accentua pe cauzele existenței mișcării creștine originare: mizeria materială și ocupația romană, teză astăzi amendabilă de noile cercetări care au dovedit complexitatea proceselor sociale și spirituale ce au determinat afirmarea, timp de 2000 de ani, în pofida atâtor vicisitudini, a creștinismului. Această idee o va relua în cartea *Antisemitismul și cauzele lui sociale*.

În anul universitar 1946–1947 profesorul ieșean a ținut cursul *Clasele sociale*, a cărui tematică era analizată în spiritul filosofiei marxiste. În anul 1946 a expus cursul *Sociologia războiului*. De-a lungul unei cariere didactice universitare de un deceniu și jumătate, Claudian a predat variate discipline filosofice: istoria filosofiei, logica, epistemologia, etica, sociologia, psihologia copilului.

[569] Idem, p. 35.

În anul 1944 se găsește la Zlatna unde se stabilise sediul Facultății de Filosofie și Litere a Universității ieșene. În toamna anului 1945 a revenit în fosta capitală a Moldovei.

În anul 1947 are un concediu de studii folosit pentru redactarea unei lucrări de sociologia literaturii. După desființarea catedrei de sociologie de la Universitatea din Iași este transferat conferențiar de psihologia copilului la Facultatea de Medicină din același oraș. În anul 1948 este arestat, ca apoi să fie trimis la Canal[570]. După ieșirea din închisoare, în anul 1954 a fost numit secretar de secție la Academie. După un timp s-a transferat la Filiala Iași a Academiei, fiind cercetător. În anul 1960 se pensionează. La 16 octombrie 1962 a decedat.

Din primele sale articole rezultă un anumit mod de a dezbate chestiuni dificile de sociologie, resimțindu-se deja influența gândirii marxiste. Pentru a lua un exemplu, de pe aceste poziții teoretice, el respinge teza imitației a lui E. Lovinescu: „Fiecare popor primește numai influențele care se potrivesc cu sufletul lui particular. Și cauza principală a acestor specificități e *faza istorică* în care se află poporul și *structura sufletească moștenită*, care rezultă din anumite condițiuni istorice."[571] Publicistic, s-a afirmat în reviste de stânga, cum este de pildă „Șantier", unde a publicat articole ce argumentează necesitatea socialismului. El a fost mult influențat, după cum susține cel mai avizat exeget al său, de către C. Dobrogeanu-Gherea și Șt. Zeletin[572]. A participat activ la mișcarea socialistă din România, fiind un apropiat al lui C. Titel Petrescu, șeful Partidului Social-Democrat. A fost unul dintre colaboratorii gazetei săptămânale „Lumea nouă", alături de Ion Pas, Ștefan Voitec, Nicolae Deleanu, Lothar Rădăceanu, C. Graur, Șerban Voinea[573]. În

---

[570] George Văideanu, *Alexandru Claudian: valoare și destin*, în „Paideia", 3, 1996, p. 75.

[571] Al. Claudian, *În jurul „specificului național"*, cf. Vladimir Krasnaseschi, *op. cit*, p. 18–19.

[572] V. Krasnaseschi, *op. cit.*, p. 32.

[573] Cf. Nicolae Jurcă, *Social-democrația în România. 1918–1944*, Sibiu, Editura Hermann, 1993, p. 162.

articolele publicate în această revistă, Claudian a analizat dictatura și fascismul, dar a elaborat și studii de doctrină social-democrată. El a fost ideologul Partidului Social-Democrat condus de Titel Petrescu[574].

Concepția sa este raționalistă, marcată puternic de marxism prin susținerea tezei despre subordonarea necesarului față de rațiune, subevaluînd capacitatea de intervenție a omului în desfășurarea determinismului social.

Opera sa nu este deosebit de bogată. În anul 1935 publică *Cercetări filosofice și sociologice*, volum ce reunește studii publicate inițial, după propria mărturisire, în revistele „Viața Românească", „Minerva", „Revista română", „Revista de filosofie", precum și trei lucrări inedite despre Platon. Dintre titlurile din acest op, amintim pe acelea legate direct cu tema cărții analizate în acest studiu: *Rasă și cultură*, *Religia și viața economică*, *Câteva aspecte ale hitlerismului*. În anul 1936 apar sub semnătura sa lucrările *Colectivismul în filosofia lui Platon* și *Originea socială a filosofiei lui Auguste Comte*. În anul 1940 a publicat cartea *Cunoaștere și suflet*, pentru ca în anul 1945 să publice *Antisemitismul și cauzele lui sociale. Schiță sociologică*. Au rămas în manuscris studii de sociologia literaturii, domeniul fundamental de cercetare al autorului după anul 1948, dintre care se detașează lucrarea *Mișcarea social-politică și proza literară în Franța veacului al XIX-lea, de la Chateaubriand la Maupassant*.

2. Conceptul de antisemitism

Deoarece cartea lui Claudian este axată pe analiza antisemitismului, se cuvine să referim, fie și succint, la conceptul actual de antisemitism, așa cum rezultă el din câteva lucrări de referință. Evident, nu ne propunem să clarificăm aici această sensibilă și complexă problemă, care, așa cum s-a afirmat în multe studii, are o istorie de mii de ani. Într-o cunoscută enci-

[574] George Văideanu, *op. cit.*

clopedie iudaică, antisemitismul este astfel definit: „Termenul de antisemitism este folosit pentru a desemna mişcarea de degradare a evreilor într-o poziţie inferioară în toate domeniile vieţii în ţările în care ei trăiesc. La modul general, el este cererea la incitarea individului şi a grupului şi acţiunea care ţinteşte să circumscrie drepturile politice, civile, religioase ale evreilor; de asemenea, să împiedice relaţiile normale între evrei şi non-evrei".[575] În *Dictionnaire de notre temps* antisemitismul este definit „rasism faţă de evrei"[576]. În *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, antisemit este „o persoană care urăşte evreii"[577]. În *Dicţionarul explicativ al limbii române* antisemitismul este clasat ca „atitudine (politică, socială etc.) ostilă faţă de evrei[578]. În *Dicţionar enciclopedic* antisemitismul este definit „atitudinea ostilă faţă de evrei, întemeiată pe discriminare rasială sau religioasă"[579]. În schimb, *Micul Dicţionar Enciclopedic*, ediţia din 1978 nu cuprinde termenul „antisemit".

Aşa cum rezultă din studii recente, antisemitismul a apărut în secolul al XIX-lea, cu toate că unii consideră că el există de patru mii de ani: „De fapt, cuvântul «antisemitism» n-a existat până în anul 1879 când a fost inventat de către un german, pentru a descrie situaţia presantă a unui nou tip de relaţii iudeo-creştine"[580]. Germanul Wilhelm Marr, un apostat pe jumătate evreu, a scos în anul 1879 broşura *Victoria iudaismului asupra germanismului*.

---

575 *The Universal Jewish Encyclopedia*, Ktav Publishing House, Inc., New York, 1969, vol. I, p. 341.

576 *Dictionnaire de notre temps*, Hachette, 1988.

577 *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, new edition, Oxford University Press, 1995.

578 *Dicţionarul explicativ al limbii române*, Bucureşti, Univers Enciclopedic, 1996.

579 *Dicţionar enciclopedic*, vol. I, A-C, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1993.

580 Max I. Dimont, *Evreii, Dumnezeu şi Istoria*. Traducere de Irina Horia. Bucureşti, Editura Hasefer, 1999, p. 326.

Antisemitismul este o acțiune politică, socială și economică îndreptată împotriva evreilor. După cum s-a putut observa din definițiile prezentate mai sus, termenul este folosit pentru a desemna un comportament sau o atitudine ostilă față de poporul evreu. Dacă referim la termenul „semit", acesta a fost atribuit oricăruia dintre descendenții lui Shem, cel mai mare fiu al patriarhului biblic Noa. Ulterior, termenul a căpătat înțelesul de grup de indivizi originari din sud-vestul Asiei, incluzând evrei și arabi. Cuvântul semit se referă la mai multe popoare din nordul și estul Africii și Asia de vest care vorbesc limbi semitice: cananeana, feniciana, arameeana, siriana, araba, etiopiana.

Așa cum am subliniat, antisemitismul a fost stabilit ca termen în anul 1879 pentru a desemna ostilitatea față de evrei. Această ostilitate ar fi fost justificată de teoria dezvoltată în Germania la mijlocul secolului al XIX-lea, conform căreia oamenii din rasa ariană ar fi superiori din punct de vedere fizic și caracterologic celor din rasa semită. Deși această teorie a fost respinsă de către etnografi și etnologici, totuși au apărut studii, cum sunt cele semnate de Gobineau și E. Duhring, ce cuprind idei antisemite.[581]

Mișcarea antievreiască datează din antichitate. În vechiul Imperiu roman devotamentul evreilor pentru religia lor a determinat acțiuni de discriminare, iar foarte puțini evrei au fost tolerați drept cetățeni romani. O dată cu apariția creștinismului evreii au fost priviți ca ucigașii lui Iisus Hristos, iar extinderea sa a determinat ca discriminarea evreilor pe criterii religioase să devină universală. Secolele al XVIII-lea și al XIX-lea au marcat separarea bisericii de stat și constituirea statelor naționale, ceea ce a avut ca efect acceptarea integrării evreilor în toate sectoarele societății. În Germania, procesul de emancipare a evreilor a fost desăvârșit în anul 1871 o dată cu formarea Imperiului German. După crahul economic din anul 1873 au apărut formații politice antisemite. Persecuția evreilor în Rusia a cunos-

[581] *Sociology of Holocaust*, Enciclopedy of Microsoft, 1998.

cut apogeul după anul 1881 când s-au organizat pogromuri, rezultat al unei politici deliberate a guvernului rus. În perioada interbelică antisemitismul a luat proporții în Statele Unite ale Americii[582]. Din anul 1933 antisemitismul a devenit politica oficială a guvernului nazist. Conținutul propagandei naziste consta într-o doctrină rasistă ce includea elemente religioase și identifica evreii cu clasa capitalistă sau cu grupări comuniste din Germania și din oricare alt stat. La scurt timp de la venirea la putere a național-socialiștilor, în anul 1933, a fost adoptată o legislație specială care scotea evreii de sub protectoratul legii germane, iar proprietățile lor au fost confiscate. Foarte mulți evrei au fost trimiși în lagărele de concentrare sau de muncă silnică. Regimul nazist nu s-a mulțumit cu acțiuni speciale de exterminare a evreilor pe teritoriul său, ci în calitate de mare putere a silit statele dependente de el să adopte o politică antisemită. Hitler a apelat la „soluția" finală a problemei evreiești, care s-a concretizat în exterminarea a 6 milioane de evrei, comițându-se una dintre cele mai mari crime de genocid din istorie.

Trebuie făcută distincția între antisemit și antievreiesc. Patru trăsături disting antisemitismul de violența antievreiască[583]: „Antisemitismul este irațional, ilogic și izvorăște din forțe ale subconștientului. Întâi se manifestă prejudecata; apoi urmează justificarea raționalizată pentru acest sentiment. Violența antievreiască, pe de altă parte, izvorăște din motivații raționale, logice, conștiente. Întâi vine motivația, apoi actul de represalii. În al doilea rând, antisemitismul este îndreptat împotriva «rasei iudaice» și n-are nimic de-a face cu evreul luat ca individ, cu greșelile sau cu virtuțile sale. Violența antievreiască este îndreptată împotriva evreului ca individ, în același fel și din aceleași motive din care violența este îndreptată împotriva indivizilor aparținând altor religii și naționalități. În al treilea rând, antisemitismul îi caută în mod deliberat pe evrei, și doar pe evrei, drept țintă, excluzându-i pe toți ceilalți care ar putea fi «acuzați»

---

582 *Ibidem*.

583 Max I. Dimont, *op. cit.*, p. 326–327.

în egală măsură pentru vinile, oricare ar fi acestea, care i se aduc evreului. Violența antievreiască este adesea un factor doar incidental în violența generală comisă de atacator. În al patrulea rând, antisemitismul nu caută o soluție, nu oferă o «mântuire» pentru evreu și nu oferă o alternativă pentru faptul de a fi evreu. În violența antievreiască, care este îndreptată în mod specific împotriva evreilor, scopul este acela de a-l converti la religia atacatorului." Același exeget al problemei evreiești observă că pentru un antisemit a fi evreu reprezintă o „crimă". De aceea, antisemitismul este considerat o problemă psihologică existentă doar în mintea antisemitului. „Antisemitul urăște ideea de evreitate, iar nu pe evreul individual. Deoarece el urăște un concept, convertirea evreului n-ar avea ce să modifice în modul lui de judecată"[584].

Chestiunea antisemitismului este deosebit de complexă. Avem de a face cu atitudini, comportamente, reacții, mentalități și acțiuni față de poporul evreu. Ființând de mii de ani, exprimat cu violență și ură la nivelul unor mari grupuri de oameni, culminând cu exterminarea fizică a șase milioane de evrei, antisemitismul a creat, în mod natural, o reacție necesară de respingere pe toate căile a manifestărilor sale. Există o anumită atitudine față de ceea ce se consideră a fi excesul reprezentanților evreilor referitor la orice comportament în legătură cu iudaismul sau cu spiritul evreiesc. Este adevărat, dar o întrebare trebuie să ne-o punem noi ne-evreii: Cum trebuie să reacționeze un popor împotriva căruia s-au gândit și s-au aplicat politici speciale de excludere sau pur și simplu de lichidare fizică? Oricâte atitudini și acțiuni evreiești potrivnice spiritului și intereselor statelor în care viețuiesc am contabiliza, — demers pe deplin justificat în cazurile când aceste fapte se petrec ca atare —, nimic nu poate motiva exterminarea în masă a evreilor în pogromuri și în acțiuni cum au fost acelea din anii celui de-al doilea război mondial. 6 milioane de oameni uciși fără a li se găsi vreo vină

[584] Idem, p. 329.

decât aceea de a aparține unui popor rămâne, orice s-ar spune, un fapt social și istoric excepțional, iar supraviețuitorii și urmașii victimelor sunt îndreptățiți să ceară pedepsirea exemplară a vinovaților, așa cum ar trebui să procedeze orice alt popor periclitat în existența sa. Pe de altă parte, nu putem accepta atitudinea de culpabilizare a unor întregi popoare făcute responsabile pentru săvârșirea de crime împotriva evreilor, cum se întâmplă deseori, dar trebuie înțelese suspiciunile, rezervele sau reacțiile neechivoce ale unora dintre reprezentanții evreimii față de orice tentativă ce ar putea conduce la repetarea crimelor cunoscute. Iată de ce discuția despre antisemitism se cuvine a fi dusă numai pe terenul faptelor și cu scopul clar al căutării adevărului pentru ca asemenea experiențe abominabile să nu se mai repete cu poporul evreu și cu nici un alt popor.

3. O carte necesară

Să remarcăm dintru început că Al. Claudian a elaborat studiul său într-un moment de criză socială și politică acută a întregii lumi — cel de-al doilea război mondial în care se încleștau forțele ostile structurilor democratice, cu forțele care căutau să protejeze asemenea structuri, în esență, între Germania nazistă cu sateliții ei și statele aliate împotriva Germaniei. Așa cum s-a spus: „Filosofia naziștilor închipuia nu numai o Germanie, ci un întreg continent european «curățat de evrei» — *Judenrein*. Lucru ce avea să fie realizat nu prin convertirea sau alungarea lor, ca în perioada medievală, ci prin ucidere. Din această perspectivă, antisemitismul nu mai apare ca o opțiune între alte opțiuni. Ci devine o aberație a minții“[585].

După cum am subliniat deja, Claudian a manifestat un mare interes științific și ideologic față de fenomenul hitlerismului, fără a aborda însă distinct politica rasistă a acestuia. El se integra acelui curent românesc preocupat de analiza critică a nazismului, amintind doar câteva exemple: cartea lui P. Pandrea *Ger-*

---

[585] Idem, p. 328.

mania hitleristă, articole semnate de G. Călinescu sau de M. Ralea, ca și articole din revista „Viața Românească" etc. Deși în spațiul culturii române problema evreiască deținea un loc proeminent, constatăm lipsa unei analize științifice românești a acestei chestiuni. S-a discutat foarte mult în perioada noastră modernă despre antisemitism, spiritul iudaic, iudaism etc., dar nu dispunem de o lucrare științifică fundamentală despre aceste concepte. Încercări, reduse la articole de revistă, s-au făcut, și menționăm pe A. D. Xenopol[586] și C. Rădulescu-Motru[587], însă fără a se conferi termenilor utilizați un conținut bine conturat. De aceea, orice atitudine sau opinie față de un evreu sau față de populația evreiască sunt considerate de la sine înțelese a fi antisemitism.

Așadar, cartea lui Claudian este și imaginea slabă, destul de incongruentă a viziunii intelectualității românești despre un fenomen de maximă actualitate, cu reflexe imediate în viața cotidiană românească, în relațiile interetnice. Claudian citează doar o dată lucrarea lui P. Pandrea, o analiză a hitlerismului ce nu poate fi neglijată. Nu este lipsit de semnificație faptul că nici o carte despre problema evreiască publicată în România nu este menționată în cartea lui Claudian, cu excepția unei lucrări a lui H. Sanielevici. Cartea pe care o analizăm este doar o schiță, lucru recunoscut chiar de autorul ei, adică un început, care nu a mai fost continuat în plan teoretic nici de către Claudian, nici de către alții, inclusiv autori evrei din România.

Claudian a analizat antisemitismul ca o atitudine de ostilitate față de evrei, în special față de religia lor. Cum interpretează sociologul ieșean fenomenul religios? Să reamintim că el a fost preocupat de studiul religiei în evoluția societății cu instrumentele doctrinei marxiste, în unele articole și în cursul său *Sociologia*

---

[586] A. D. Xenopol, *Naționalism și antisemitism*, în A. D. Xenopol, *Națiunea română*, București, Editura Albatros, 1999, p. 304–312.

[587] C. Rădulescu-Motru, *Cât costă pe țară politica antisemită?*, în C. Rădulescu-Motru, *Psihologia poporului român*, București, Editura Albatros, 1999, p. 215–224.

religiilor, fără a ne lăsa însă o lucrare de amplă analiză a acestei chestiuni. Cartea pe care o discutăm este o reluare și dezvoltare a unor teze formulate în articolul *Religia și viața economică*, unde autorul român discută ideile lui Sombart, cu deosebire din cartea acestuia *Der Juden und das Wirtschaftleben*. Economistul și sociologul german accentua rolul religiei mozaice și al particularităților psihologice ale evreilor în dezvoltarea spiritului capitalist. Claudian ține să remarce ideea lui Sombart despre libertatea economică a evreilor stimulați de propria religie să se îmbogățească fără a lua în seamă vreo cerință morală: „Bogăția n-a fost niciodată un păcat pentru iudaism"[588].

Claudian își pune problema dacă teza lui Sombart despre rolul religiei mozaice în dezvoltarea capitalismului se justifică. Trebuie spus că sociologul român se apropie de teza marxistă despre religie, văzută ca efect al condițiilor socio-economice. În articolul amintit formulează o teză ce va sta la baza lucrării sale *Antisemitismul*...: „Dar religia mozaică ea însăși, înainte de a deveni cauză, este, desigur, un efect al vieții particulare pe care au dus-o evreii de multe secole: viață de negustori orășeni"[589]. El caută să argumenteze ideea că „mozaismul n-a fost religia suferinței" și întreprinde o succintă descriere a celor două religii: mozaismul și creștinismul: „Mozaismul este deci ideologia religioasă a unei societăți, la început agricolă, dar de foarte multă vreme mai ales negustorească, care n-are motive să se *răzvrătească* împotriva vieții, are însă motive s-o *stăpânească*, s-o disciplineze, subordonând toate pornirile instinctive și sentimentale înțelepciunii, care aduce bunul trai în familie și societate. Creștinismul, dimpotrivă, e religia produsă de *dezechilibrul* societății vechi; religia izvorâtă din suferința maselor de proletari săraci și trândavi (nu din vina lor, ci a evoluției economice care ducea la proletarizarea țăranilor), precum și din dezgustul aristocraților juisori, blazați de istovitoarele plăceri materiale, la fundul cărora descopereau deșertăciunea. O religie a descom-

---

588 Al. Claudian, *Cercetări filosofice și sociologice*, ed. cit., p. 186.
589 Idem, p. 192.

punerii sociale. O apologie a suferinței pământești, pregătire pentru viața fericită de dincolo. O religie de consolare și de speranță, eterna speranță transcendentă a celor nemulțumiți de viață. Munca încetează a mai fi o datorie religioasă într-o societate în care posibilitățile de muncă sunt așa de reduse. Centrul de greutate al religiei se deplasează: spiritul ia locul materiei. Moartea, fericirea supremă, ia locul vieții. Religia, care fusese o reglementare a vieții, devine exaltare mistică. Deci religia reflectează, în lumea ei ideală, relațiunile sociale din lumea reală. Fiecare moment istoric are religia lui".[590] Cele două religii: mozaismul și creștinismul sunt, după sociologul ieșean, numai expresia contextelor sociale și economice, fără a se aminti, măcar în treacăt, că ambele au apărut ca urmare a nevoii de sacru a ființei umane. De altfel, autorul nu-și pune întrebarea legitimă de ce religia și conștiința religioasă continuă să ființeze puternic și în perioada revoluției științifice și în condițiile secularizării. Pentru el religia nu ar fi decât un mod de reflectare a vieții reale a oamenilor și a societăților, sau după cum spunea Marx: „Ea este realizarea fantastică a esenței omenești, pentru că esența omenească nu posedă o realitate adevărată. Lupta împotriva religiei este, prin urmare, lupta indirectă împotriva acelei lumi a cărei aromă spirituală este religia"[591]. Claudian nu adoptă aidoma viziunea marxistă despre religie, deoarece el nu o concepe ca o fantasmă împotriva căreia trebuie luptat. Eliberarea de exploatarea capitalistă este, după el, un act prin care orice ființă umană trebuie să-și capete demnitatea în realizarea acelorași condiții de viață și de muncă.

Revenind la articolul publicat în anul 1935, să reținem concluzia acestuia: „Nu mentalitatea raționalistă a «rasei» evreiești, manifestată în spiritul religiei mozaice, creează mentalitatea capitalistă modernă, *ci negustorimea din toate timpurile, cu mentalitatea ei practică izvorâtă din nevoile ei, își creează o*

---

[590] Idem, p. 193.

[591] K. Marx, *Contribuții la critica filosofiei hegeliene a dreptului. Introducere. Opere*, vol. I, ed. a II-a, București, Editura politică, 1960, p. 314.

concepţie raţionalistă despre viaţă, adaptată acestor nevoi"[592]. Aserţiune care a fost formulată mai mult din raţiuni de oportunitate ideologică, dată fiind alegaţia antisemitismului cu privire la rolul exclusiv al evreilor în impunerea capitalismului.

În asemenea circumstanţe a elaborat sociologul ieşean lucrarea sa „*Antisemitismul....*". În consecinţă, el a utilizat bibliografia problemei, cu deosebire pe aceea ce vine din zona social-democraţiei europene şi din scrieri ale unor specialişti în istoria şi cultura iudaică. De altminteri, el însuşi afirmă că punctul de vedere al lucrării sale este cel al materialismului istoric. Iată care este ideea fundamentală a acestei concepţii. Istoria antisemitismului este o istorie a nemulţumirilor şi suferinţelor colective ale evreilor şi ale non-evreilor. Dacă în ceea ce priveşte concepţia marxistă despre religie Claudian preia numai unele din elementele acesteia, în analiza antisemitismului el acceptă ca premisă a demersului său teza lui K. Marx potrivit căreia emanciparea evreilor înseamnă emanciparea societăţii omeneşti de toate nedreptăţile sociale. Problematica antisemitismului este analizată de către Claudian de pe poziţiile sociologiei marxiste a problemelor evreieşti. Claudian foloseşte idei din studii marxiste, în special din scrierile lui Kautsky şi Marx, dar şi din studii ale altor autori, în special Sombart şi ale biologului şi antropologului român H. Sanielevici.

Cartea a fost scrisă mai mult din imboldul de a explica fenomenul hitlerismului de care se leagă indisolubil manifestările antisemite nu doar în plan teoretic, ci, în modul cel mai grav, în acţiuni concrete de suprimare fizică a evreilor. Să amintim şi alte studii ale lui Claudian despre hitlerism, de pildă *Câteva aspecte ale hitlerismului*, inclus în volumul *Cercetări filosofice şi sociologice* din anul 1935. În acest sens trebuie judecată cartea. Claudian analizează, de fapt, soarta unui regim politic — cel hitlerist, iar antisemitismul reprezintă doar una dintre dimensiunile acestuia. Spirit democratic, ataşat valorilor social-demo-

---

[592] Al. Claudian, *op. cit.*, p. 195.

crației europene, orientat către marxism fără exprimarea acelei atitudini critice lucide, Claudian percepea antisemitismul ca o deformare grosolană, primitivă a spiritului uman de către o ideologie ce punea în relief doar instinctele și nicidecum raționalitatea. Având în vedere momentul apariției — anul 1945, ca și lipsa unei coerențe depline a cărții, ne punem întrebarea dacă nu cumva ea a reprezentat o comandă socială, fără a putea ști cine a fost cel ce a solicitat-o, la care trebuia să se răspundă imediat. Probabil, după evenimentele de la 23 august 1944, să fi apărut chestiunea editării unei lucrări care să explice de pe pozițiile materialismului istoric politica guvernului nazist față de evrei, pregătindu-se în acest fel opinia publică românească pentru evenimentele și deciziile ce vor urma. Iminenta prăbușire a regimului hitlerist se cuvenea a fi prevăzută și explicată prin erorile săvârșite de guvernul nazist în chestiunea evreiască. Este doar o ipoteză, derivată din graba cu care a fost publicată cartea, ea nefiind întotdeauna reflexul acribiei stilului și coerenței în argumentare, ca și al unei bibliografii complete. S-ar putea adăuga la acestea dorința social-democraților români prin ideologul lor, profesorul Claudian, de a exprima propriul lor punct de vedere despre antisemitism și hitlerism, demers necesar din perspectiva schimbărilor ce urmau după înfrângerea Germaniei naziste. Deoarece suntem în domeniul ipotezelor, am putea bănui că sociologul ieșean ar fi îndrăznit prea mult dezvoltând acest subiect după anul 1936 și, mai ales, în perioada războiului, când influența regimului hitlerist în România era incontestabilă, iar oportunitatea dezbaterii lui s-a ivit după actul de la 23 august 1944.

În același timp, să reținem preocuparea mai veche a profesorului ieșean pentru analiza condițiilor sociale și culturale ale ascensiunii hitlerismului. Ajunși aici, nu putem să nu consemnăm o idee formulată de Claudian, în anul 1935, anume cea despre declasarea unor grupuri sociale ca element esențial de susținere a hitlerismului, idee discutată mai târziu de Hannah Arendt, când a analizat segmentul „declasat" al societății. Sociologul român vorbește de declasarea familiilor de mici

comercianți determinată de creșterea inflației și a crizei, de declasarea micii-burghezii, de declasarea tinerilor intelectuali germani aparținând prioritar micii-burghezii și din care se recruta un mare număr de șomeri: „șomerii intelectuali și parte din cei manuali, mica-burghezie toată, o mare parte din țărănimea sărăcită, o parte (nu prea mare) din muncitorii ocupați, formează acea jumătate din Germania care a crezut și poate mai crede încă în Hitler"[593]. Max Dimont scrie aproape în aceiași termeni despre această clasă socială declasată care și-a pierdut statutul de clasă inițial precum și sentimentul de securitate: „Tocmai printre membrii stăpâniți de sentimentul insecurității ai acestui grup declasat, cu gulere albe uzate, găsim majoritatea potențialilor aderenți la antisemitismul modern. Din rândurile acestui grup și-a recrutat Hitler cei mai înverșunați adepți"[594]. Transformarea animozității antievreiești în prejudecată antisemită este explicată de Dimont ca proces în trei stadii succesive, dar și suprapuse. Mai întâi, a fost noua clasă socială generată de condițiile economice în schimbare. În a doua fază, manipularea naționalismului în rasism ca fundament filosofic al superiorității noii clase. În fine, „pentru a potoli neliniștile care rodeau această clasă nouă, sentimentul antievreiesc a fost distilat în antisemitism și folosit drept tranchilizant politic"[595].

Este interesant că Al. Claudian atrăgea atenția încă din anul 1935 asupra relației, ce se contura puternic, între ascensiunea nazismului și politica adoptată de regimul stalinist prin Internaționala comunistă. Succesul regimului hitlerist a fost posibil datorită consecințelor grave ce derivau din ideologia promovată de Internaționala a treia, datorită lipsei de credibilitate a acesteia. Regimul politic hitlerist a fost finanțat de către marea burghezie germană pentru a împiedica mișcarea comunistă: „Cât timp Internaționala a III-a nu va părăsi complet și definitiv politica ei iluzionistă în ce privește posibilitatea revoluției comuniste

[593] *Ibidem*, p. 250.
[594] Max I. Dimont, *op. cit.*, p. 330–331.
[595] Idem, p. 329.

C-da 98 coala 36

în Europa, ea va da naștere acestor violente reflexe de apărare a burgheziei care sunt fascismul sau hitlerismul. Iluziile revoluționare ale comunismului italian au produs în Italia reacțiunea fascistă. Aceleași iluzii au dus la înfrângerea democrației în Germania. Dacă multe cercuri industriale din Germania s-au temut realmente de comunism, pentru mulți comunismul servea ca o foarte binevenită sperietoare a oamenilor liniștiți"[596]. În aceste condiții de compromitere a comunismului, remarcă autorul, singurul pericol pentru național-socialismul german l-a reprezentat social-democrația: „Desigur, social-democrația e una, și comunismul e alta". El credea că: „hitlerismul nu poate prinde rădăcini în țările în care aceste cauze lipsesc". În anul 1935 exegetul discuta într-o manieră obiectivă hitlerismul, văzut prin cauze specifice ale societății germane.

În lucrarea *Antisemitismul...* din anul 1945 se observă o anumită atitudine antigermană, văzută doar prin politica regimului hitlerist. Hitlerismul este analizat ca un fapt social patologic, un caz anormal. Mai mult, în carte este învinuit întregul popor german pentru antisemitism. Declanșarea războiului de către regimul hitlerist este explicată prin psihologia poporului german, idee reluată și afirmată tranșant în anul 1945, într-o altă lucrare a sa: „Naivitatea politică și brutalitatea sufletească, pe care le manifestă atât de des poporul german, par să fie organice, structurale, indisolubil legate de ființa sa etnică"[597], scria sociologul în anul 1945, în plină vâltoare a desfășurării evenimentelor legate de cel de-al doilea război mondial, explicație greu de acceptat astăzi, cu toate că autorul își pune întrebarea dacă sufletele popoarelor nu sunt modelate de educație și nivel de viață, apreciere reluată în *Antisemitismul* : „naivitatea de catedră, racilă tristă a intelectualismului german", pentru ca în altă parte să amintească „de acel nebulos sentimentalism «nordic», de

---

596 Al. Claudian, *op. cit.*, p. 251.

597 Al. Claudian, *Reflexiuni asupra originii războiului actual*, apud: Krasnaseschi, *op. cit.*, p. 47.

acea «filosofie» bolnavă și obscurantistă"[598]. Să amintim că în anul 1935 Claudian remarca: „Dar acest «caracter național», nu tocmai ușor de precizat, tocmai fiindcă este permanent, nu poate explica *schimbările istorice*, nu poate explica de ce civilizația a trecut de la o rasă la alta, de la un popor la altul"[599]. Este adevărat, în momentul elaborării cărții erau extrem de vii acțiunile regimului hitlerist, iar elementul emoțional acționa și la un raționalist cum era de altfel bine cunoscut autorul lucrării.

Claudian discută despre antisemitism în varietatea formelor sale pentru că există într-adevăr condiții sociale din care rezultă mai multe tipuri de antisemitism: rasial sau al specificului evreiesc, religios, al concurenței, al diversiunii politice. Analistul stabilește de la început condiția esențială a antisemitismului, care nu rezidă, cum s-ar putea crede, în deficiențele populației evreiești: „Nu pentru defectele lor, ci pentru calitățile lor sunt urâți evreii, popor pe care mulți îl urăsc, dar nimeni nu-i disprețuiește". Munca, seriozitatea și statornicia sunt calități ce trezesc reacții din partea unor grupuri sociale decăzute economic și inculte, care pot trăi chiar sentimentul de inferioritate, resimțindu-le ca un pericol pentru propria lor existență. Judecata autorului, pornită din examinarea unor situații concrete este corectă, însă pentru mentalitatea antisemită, asemenea oricărei prejudecăți față de un străin, calitățile sunt percepute ca defecte tocmai pentru că antisemitul crede că îl afectează.

Întrucât în epoca în care a fost scrisă lucrarea se făcea o legătură strânsă între antisemitism și rasism, autorul caută explicații la cele două concepte. Antisemitismul rezumă confuzia între rasă și limbă, subliniază Claudian. Din această confuzie s-a ajuns la prejudecăți, clișee și atitudini față de anumite popoare. Autorul întreprinde o operație necesară de delimitare între limbă și rasă, deoarece în etnologia și antropologia primei jumătăți a secolului al XX-lea persista obscuritatea în ce privește

[598] Toate citatele la care nu se indică sursa sunt din lucrarea lui Claudian, *Antisemitismul și cauzele lui sociale*.
[599] Al. Claudian, *Cercetări*, p. 169.

relația dintre ele. Grupurile lingvistice erau considerate gru puri rasiale, după cum rasa era definită, în principal, prin limbă. În acest sens se vorbea de rasa latină, de rasa germană etc. Dar înrudirile de rasă nu se suprapun peste înrudirile de limbă. Prin această clarificare necesară Claudian căuta să dovedească netemeinicia unor concepții rasiste: „Toate aceste deosebiri de înfățișare fizică nu au, în vremea noastră, de mare amestec între tipurile omenești, nici o legătură cu diferențele de limbă vorbită". Exegetul introduce în analiză un element important, anume evoluția istorică a raselor, concretizată în amestecul lor, ceea ce a condus la dispariția raselor pure. Din acest motiv, apare dificultatea reală de a caracteriza grupuri umane pe criterii rasiale. Științific, nu s-a putut demonstra cu argumente concrete preeminența rasială în comportamentul uman și social al unui grup.

Claudian examinează aspectele legate de raporturile limbii cu rasa pentru a dovedi lipsa oricărui fundament real al asertiunii despre existența unei rase ariene superioare. Nu există o rasă rezultată din asemănările de limbă: „Cunoaștem cu toții numeroși evrei care ne înfățișează figuri pur europene, numeroși evrei care pot fi confundați cu tipuri blonde de germani, de ruși sau de polonezi, cu reprezentanți ai diferitelor popoare europene". De aceea, conchide autorul, nu există o problemă evreiască demonstrată științific. În acest caz, de ce totuși se vorbește de existența unei asemenea chestiuni? Claudian găsește explicația în tendința de a conferi aspectelor psihice o relevanță exagerată: „Alungată de știința adevărată de pe terenul biologic și antropologic, obsesia unui «specific evreiesc» se refugiază, așa cum știm cu toții, în poziția ei ultimă, pe care o crede imposibil de cucerit și care este specificul, nu rasial, nu antropologic și fizic, ci sufletesc, etnic, psihologic". Nu există un specific evreiesc și combate teza lui Sombart care susține ființarea unor particularități evreiești: „A crede că numai evreii practică «comerțul cel lipsit de scrupule» este sau o imensă naivitate sau o vulgară ipocrizie. Economiștii o știu foarte bine: prin comerțul cu sclavii s-a îmbogățit, în mare parte, burghezia creștină a țărilor occidentale. Nu există spirit comercial evreiesc și spirit comercial

creștin, există societatea capitalistă, cu prefacerea în bani a oricărei valori omenești și cu goana nesfârșită după câștiguri nesfârșite. Specificul evreiesc este, pur și simplu, specificul capitalist". Claudian evită, poate din necunoaștere?, teza lui Max Weber despre rolul spiritului protestant, deci creștin, în afirmarea capitalismului, cu toate că referă la rolul calvinismului în edificarea capitalismului în mediul urban. Or, societatea capitalistă occidentală își are rădăcinile în etica protestantă, pe care marxismul nu a luat-o în seamă. Elementul economic nu explică pe deplin afirmarea capitalismului, așa cum argumentează Marx. Valorile spiritului protestant au determinat mutații profunde în toate structurile societății apusene.

În viziunea autorului, în linia concepției sale marxiste, evreii s-au impus ca și capitaliști datorită libertății de a împrumuta bani, spre deosebire de creștini cărora li se interzicea să acționeze astfel: „Evreii au făcut, în calitatea lor de capitaliști, în primul rând de «negustori de bani», multe victime printre cei care, nobili stăpânitori de moșii sau proprietari mărunți, s-au împrumutat peste puterile lor — fascinați de strălucirea banului — și și-au pierdut proprietățile ipotecate". Explicația o vede în interdicția pentru creștini de a da bani cu împrumut, ocupație stigmatizată de biserică. Acest drept îl aveau în schimb evreii. Așadar, condiția de străin tolerat la marginea comunităților creștine a determinat ca evreul să aibă libertatea de acumulare a banilor și de obținere a profitului din împrumuturi.

Un loc aparte în carte îl ocupă argumentele aduse de Claudian în susținerea tezei despre condiția exclusiv urbană a evreilor. Ei au fost întotdeauna orășeni, ceea ce le-a conferit o situație specifică în raport cu grupurile naționale în ale căror state viețuiau: „Acest «homo urbanus» prin excelență care este evreul de două mii de ani încoace va fi — lucrul nu este de mirare — mult mai înclinat să-și câștige viața prin truda creierului său șlefuit de o îndelungată activitate comercială sau intelectuală (tradiționala medicină evreiască), decât prin munca fizică, spre care înclină, mai curând decât orășeanul, omul venit de curând din viața satelor". Iată o chestiune fundamentală legată de

antisemitism. Evreii sunt stigmatizați pentru activitățile lor deosebite de acelea desfășurate în mediul rural unde viața este mult mai grea, din care cauză ei sunt percepuți, prin unele acțiuni comerciale, ca exploatatori ai muncii agricultorilor: „Evreii, contopiți multă vreme cu viața cerebrală a negustorului, au dus o viață mai «intelectuală», mai cerebrală decât aceea a altor popoare, pentru simplul și importantul motiv că ei au fost, față de celelalte popoare — chiar comerciale — mai specializați în ocupațiile comerciale".

Însă spune Claudian, spiritul comercial nu este un specific evreiesc și argumentează existența acestuia la grecii din Antichitate. Este deosebit de interesantă tipologia lui Claudian, elaborată în funcție de intensitatea vieții negustorești la diferite popoare: „Oratoria grecească și dialectica grecească sunt fiicele legitime ale negustoriei, care nu poate birui decât prin argumentația «reclamei» prin vorba limpede, glumeață, atrăgătoare, convingătoare. «Omul naturii», agricultorul, este mai puțin omul dialecticii ascuțite și mai mult omul talentului de a povesti cu amănunte concrete și pitorești. «Omul economiei bănești», «omul orașului» este omul argumentației logice și stricte. El nu povestește în lungi seri de iarnă rustică. El trebuie să convingă: la început pe cumpărător, apoi, după cine știe câte generații, pe «adversarul» lui de discuție".

Exegetul creionează un istoric al negustorilor. Cei dintâi negustori au fost pirații din care se trag comercianții. În viziunea sa, ei s-au impus ca un grup social datorită particularităților psihice și sociale, deosebindu-se de alte categorii profesionale: „Comerciantul, urmașul piratului de odinioară, n-a așteptat niciodată, într-o odaie comodă, clientul".

Din această perspectivă el respinge teza lui Sombart că întreaga asprime a „luptei pentru existență" în comerț ar fi o „creațiune evreiască". Claudian crede că Sombart nu compară pe evrei cu tipuri omenești de adevărați comercianți cum au fost fenicienii, grecii, venețienii etc., ci opune spiritul comercial, care ar aparține numai evreilor, spiritului necomercial al

breslelor de meseriași medievali care căutau „răsplată modestă a muncii lor manuale".

Sociologului nu-i scapă discuția despre mentalitatea ce stă la baza comportamentului capitalist. Există un contrast între două mentalități care nu sunt ale unor popoare, ci ale unor împrejurări de viață, pe de o parte, țăranul, cel cu câștiguri fixe, meseriașul cu clientelă relativ stabilă, funcționarul cu leafă fixă „oamenii condițiunilor stabile de viață și ai zilelor uniforme – și de altă parte, marele comerciant al vremurilor vechi, aventurierul neobosit, veșnicul călător după cumpărare și vânzare".

Pentru că spiritul capitalist emerge dincolo de norme și valori specifice comunităților, Claudian a abordat și aspectul moral, care este diferit de cel al oamenilor fixați într-o poziție profesională sau socială. Morala marelui comerciant aventurier va fi o morală *sui generis*: „Va fi concepția despre viață în care nu sentimentul și nu sentimentalismul vor avea cuvântul hotărâtor, ci rațiunea veșnic trează și voința mereu încordată, niciodată obosită".

Alături de antisemitismul generat de așa-zisul spirit evreiesc, există un antisemitism religios, susținut de biserica creștină în timpul lui Constantin cel Mare și al urmașului acestuia Constantius.

Un alt tip de antisemitism este cel de expedient financiar sau diversiune fiscală, practicat de regii țărilor sărace, cum a fost Spania secolului al XV-lea. În fine, Claudian menționează antisemitismul ca diversiune politică.

Claudian amintește și de un antisemitism generat de segregarea națională sau de discriminarea religioasă, pe care însă îl apreciază ca fără consecințe deosebite: „Antisemitismul separatismului național și religios este cu totul neglijabil, atunci când el lucrează singur. El nu este creator de istorie". În schimb, poate exista un antisemitism agresiv, efect al unei stări sufletești precare: „Antisemitismul manifest și violent nu este o stare sufletească permanentă, ci este o boală sufletească, periodică și trecătoare".

După prezentarea tipologiei antisemitismului exegetul consideră că acesta nu și-ar găsi geneza și existența „în particula-

rismul sufletesc permanent al obiceiurilor și riturilor religioase". Concluzia sa este evidentă: „Antisemitismul este, în mare parte, fenomen de concurență economică și tristă invidie."

Pentru înțelegerea complexității proceselor legate de antisemitism, profesorul ieșean se oprește la cauzele care au determinat alungarea evreilor din anumite țări. Acestea rezidă în nemulțumirile unei mari părți din populație generate de: cămătărie, apăsare fiscală, sărăcire generală a populației, deposedare de case și pământuri prin ipoteci, greutăți ce loveau masele: „Pleacă deci evreii numai atunci când țările respective pot să renunțe la ei, la rigoare, având negustori din națiunea proprie. Dar una este posibilitatea de a renunța la serviciile evreilor, alta este dușmănia ascuțită împotriva evreilor".

Patru factori istorici au contribuit la afirmarea antisemitismului: 1. acumularea capitalistă evreiască, datorită vechilor deprinderi comerciale; 2. interdicția bisericească a cametei creștine, explicabilă prin ravagiile făcute de camătă în sectorul proprietății de pământ; 3. fiscalitatea copleșitoare a regilor creștini, care silea pe evrei să-și câștige o viață nesigură prin dobânzi ce îi făceau antipatici mulțimii; 4. interdicția pentru evrei de a practica meseriile pe care breslele cu caracter religios-creștin le rezervau exclusiv creștinilor. Numai astfel este posibilă o înțelegere a ostilității față de evrei. Altfel, „nici «lașitatea» care se bucură că poate lovi în cel mai slab, nici o nemulțumire pozitivă, dar vagă, dezorientată, gata să asculte de ordinul care o îndrumează încolo sau încoace, nu explică ele singure «antisemitismul diversiunii». Dacă asemenea diversiuni cu scop politic reușesc uneori, cauza este că terenul lor este pregătit de aceleași și aceleași cauze economice ale antisemitismului brutal".

Informațiile folosite de către Claudian sunt în bună parte depășite de istoriografia problemei evreiești. S-a modificat, esențial, modul de a prezenta evoluția acesteia de către autori evrei, dar și de către autori neevrei. De pildă, Max I. Dimont scria: „Deoarece nimeni nu beneficia de egalitate în Evul Mediu, nu are rost să afirmăm că evreii nu se bucurau de egalitate. Cu toate acestea, își aveau propriile lor tribunale, propria

lor poliție, judecători și un sistem de impozitare propriu. Prin urmare, ei acționau ca un stat în stat, bucurându-se de libertăți și drepturi de care nu beneficiau mulți creștini în societatea feudală"[600].

Antisemitismul este explicat de Claudian și prin necunoașterea condițiilor reale de viață ale evreilor de către cei care manifestă ostilitate față de ei. El este convins, în consonanță cu teza marxistă despre existența luptei între clasele bogate și cele sărace la toate popoarele, că numai conștiința de clasă ar contribui la înțelegerea situației evreului: „Pentru ca amărăciunea unui țăran dezamăgit de un astfel de «schimb» (comercial – *n.n.*) să fie mai mică, ar fi trebuit ca el să-și dea seama de greutățile de viață care n-au lipsit nici evreului. Ar fi trebuit ca țăranul să înțeleagă soarta nefericită a mulțimii nesfârșite de evrei, îngrămădiți, om lângă om, prăvălie mizeră lângă prăvălie mizeră, în orașele suprapopulate ale «raionului» vestic, singura zonă în care evreii aveau voie să locuiască în Rusia". Un anumit filosemitism al autorului este detectabil în carte.

Apariția cărții în anul 1945, deci în plină desfășurare a războiului, nu a trezit, cum ar fi fost firesc, interesul publicațiilor din epocă. O singură recenzie a fost publicată aparținând tânărului asistent universitar Ernest Stere de la Universitatea din Iași, care remarcă erudiția autorului și analiza hitlerismului din unghiul cercetării materialist istorice[601].

Lucrarea lui Claudian este o contribuție reală la abordarea materialist istorică a unei teme de o deosebită complexitate, antisemitismul, și reprezintă un demers rar întâlnit în exegeza românească.

---

600 Max I. Dimont, *op. cit.*, p. 315.

601 Ernest Stere, *Al. Claudian, Antisemitismul și cauzele lui sociale*, Revista Fundațiilor Regale, 8, 1945.

Partea a V-a
NAȚIUNE, TIMP ȘI REVOLUȚIE

O SINTEZĂ A GÂNDIRII LUI C. RĂDULESCU-MOTRU: *TIMP ȘI DESTIN*

C. Rădulescu-Motru a expus puncte de vedere originale și incitante despre național și etnic ca forme ale duratei istorice și ale timpului social . Filosofia sa, catalizată de frecventarea constantă a filosofiei germane dar și de ecouri ale gândirii franceze, năzuiește la explicații și interpretări ale naturii sub toate formele ei (anorganică, organică, cu deosebire cea vie, umană și socială). Având ca reper fundamental concepția kantiană, C. Rădulescu-Motru afirmă idei proprii, cu aplicabilitate la realitățile naționale românești. Una dintre ele este teza despre timp, conceput ca funciar oricărui sistem filosofic.

Așa cum vom vedea, interesul pentru o asemenea temă străbate întreaga operă, integrându-se, astfel, în orientările gândirii contemporane lui. Indicăm aici numai direcțiile cunoscute cu privire la abordarea timpului la sfârșitul secolului al XIX-lea și prima jumătate a secolului al XX-lea. Este suficient să amintim ideea lui Bergson despre timpul psihologic ca trăire a duratei, dezvoltată și experimentată de psihologi (P. Janet, P. Fraisse, H. Pieron). În același răstimp, fizicianul A. Einstein formulează teoria relativității care revoluționează gândirea despre timp și spațiu. Toate aceste doctrine sunt binecunoscute de autorul nostru, ele fiind investigate în opera sa, cu precădere în volumul *Timp și destin*.

Trebuie spus dintru început că filosoful a fost de la primele sale articole un adept al gândului filosofic generat de meditația asupra datelor oferite de știință. De altfel, întâile sale

prezențe publicistice se înscriu în direcția analizei filosofic concordant cu progresele cunoașterii științifice. El afirmă fără echivoc, uneori ofensiv, apartenența sa indiscutabilă la raționalism. Am putea spune că Motru atașează filosofiei progresele științei pentru a demonstra liantul dintre gândul filosofic și ideea științifică.

Interesul lui Motru s-a îndreptat spre meditația filosofică întemeiată pe știință ca și către orientarea unor discipline considerate filosofice în formularea domeniului și a metodelor de investigație științifică, urmărind fundamentarea psihologiei ca știință, delimitarea obiectului ei, cunoașterea prin experiment a faptelor și fenomenelor psihice. El a conceput psihologia dincolo de speculație, ca o disciplină autonomă, al cărui curs nu poate fi, după el, decât demersul cunoașterii supuse permanent verificării practice sau experimentale.

Filosoful român nu rămâne prizonierul unei concepții imuabile. Își amendează tezele lui, se acomodează la noile tendințe ale gândirii filosofice, se adaptează la cerințele epocii, însă toată evoluția sa are loc în cadrul decis de spiritul rațional și de știință. De aceea, a fost etichetat ca pozitivist, deși această imagine nu-l reprezintă.

În prima sa lucrare amplă de filosofie, *Știință și energie*, Rădulescu-Motru subliniază semnificația timpului: „Cu totul altă importanță revine timpului în desfășurarea energiei sociale. Aici ordinea de succesiune are o valoare specială"[602]. Încă din anul 1902 autorul diferențiază timpul abstract de cel specific psihicului și socialului.

Problema timpului este strâns asociată cu „întreaga metafizică a personalității ca înțelegere a timpului. Ea a procurat chiar fondul acestei metafizici a personalității[603]. Exegetul con-

---

[602] C. Rădulescu-Motru, *Știință și energie*, în *Studii filosofice*, Editura Leon Alcalay, 1906, p. 92.

[603] Idem, *Personalismul energetic și alte scrieri*, Studiu introductiv, antologie și note de Gh. Al. Cazan. Text stabilit de Gh. Pienescu, București, Editura Eminescu, 1984, p. 681.

stată că de-a lungul istoriei nu a existat o înțelegere satisfăcătoare a timpului. Cultura elină, de pildă, nu a dispus de simțul istoric. Ideea de ordine nu ar fi existat în mintea omului antic, aceasta explicând evenimentele istorice prin mitologie. Epoca actuală este superioară celorlalte prin modul de percepere și concepere a timpului. Filosoful care a conferit concepția cea mai profundă și cea mai clară despre timp este I. Kant. Gânditorul de la Königsberg vede timpul la fel ca și spațiul ca o intuție *a priori* caracteristică atât pentru faptele subiective cât și pentru experiența obiectivă: „Intuiția timpului dă lui Kant cheia spre soluțiune, căutată de toți filosofii, la marea problemă a metafizicei, și care problemă consistă în găsirea unui răspuns la întrebarea: prin ce mijloc ajunge conștiința omenească să intre în stăpânirea adevărurilor universale și necesare?"[604]. Limita concepției lui Kant este văzută de exeget în neluarea în discuție a realității istorice. În *Vocația,* Motru afirmă o teză ce va fi dezvoltată în *Timp și destin*: „Timpul istoric este o realitate care nu se lasă să fie pusă în formule matematice. Adevăratul timp trăit este o realitate vie și nu o abstracție matematică"[605]. În *Vocația,* filosoful formulează pentru prima oară ideea timpului trăit, deși despre timp, în sens kantian, discutase în altă lucrare de a sa *Elemente de metafizică pe baza filosofiei kantiene*.

Timpul reprezintă un determinant al vocației. Omul de vocație este acela ce percepe faptele sale orânduite în timp, deosebindu-se de oamenii obișnuiți prin utilizarea maximă a timpului și înțelegerea acestuia dar și prin „instinctul unicității momentelor pe care el le trăiește"[606].

În *Românismul, catehismul unei noi spiritualități*, Motru se ocupă de timp într-un paragraf. Remarcând că timpul nu este o realitate absolută, el face o subliniere esențială: „Soluționarea problemei timpului este, în bună parte, începutul soluționării spiritualității. Căci între timp și spiritualitate, totdeauna s-a pro-

---

[604] Idem, p. 682.
[605] Idem, p. 683.
[606] Idem , p. 684.

dus o intimitate strânsă“[607]. Cu toate că argumentarea existenței spiritualității vizează timpul, Rădulescu-Motru nu amintește nimic în acest op despre timpul trăit sau destin. Regăsim, în schimb, ideea pe care o va dezvolta în *Timp și destin*, anume timpul este o funcție a unității unde ființează, el fiind specific oricărei realități.

Înainte de a analiza *Timp și destin*, se cuvine să stăruim, succint, asupra prezenței ideii de timp în scrieri ale altor filosofi români. Mai întâi, menționăm o teză de doctorat, elaborată de Mircea Florian, *Conceptul de timp la Bergson* publicată în limba germană, în anul 1914, probabil una dintre primele dizertații cu privire la concepția filosofului francez.

M. Ralea a formulat în anul 1924 teza că omul nu posedă încă timpul, așa cum dispune de spațiu: „Pentru noi, timpul e nonvaloare, fiindcă nu suntem încă deprinși cu dânsul. Nu-l putem utiliza adecvat, făcând din el un instrument docil de acțiune, cum e spațiul“[608]. În acord cu Bergson că fenomenele psihice nu se pot exprima prin durată, Ralea aprecia că ideea de timp este recentă în istoria sufletească a omului.

Ion Petrovici a manifestat interes pentru problematica timpului relevant fiind studiul său *Ceva despre timp și spațiu*[609], aplicat pe noile concepții despre perceperea timpului și spațiului.

În anul 1935, Lucian Blaga discută despre orizontul spațial și orizontul temporal, ambele fiind posedate de către conștiință dar sub forma inconștientului. El desprinde o clasificare a timpului: timpul havuz, timpul cascadă, timpul fluviu. Primul este orizontul deschis unor trăiri îndreptate prin excelență spre viitor, al doilea pune accent pe trecut, iar ultimul pe prezent. Nu este

---

607 Idem, *Românismul. Catehismul unei noi spiritualități*, ediție îngrijită de Gh. Al. Cazan, București, Editura științifică, 1992, p. 57. Citatele fără trimitere la sursă sunt din C. Rădulescu-Motru, *Timp și destin*, București, Editura Minerva, 1997.

608 M. Ralea, *Scrieri*, 7, ediție Florin Mihăilescu, București, Editura Minerva, 1989, p. 8.

609 Ion Petrovici, *Ceva despre timp și spațiu*, „Revista de filosofie“, 3, 1934.

exagerat a spune că Blaga propune perspectiva sa originală și incitantă despre timp apelând la psihologia inconștientului, în mare vogă în perioada interbelică, la care autorul *Poemelor luminii* a vibrat atât de profund, valorizând-o în descrierea spiritualității românești. Timpul-havuz, axat pe viitor dă omului speranța într-o certitudine deși „prin nimic demonstrată", ceea ce nu duce la ideea de destin. Motru nu se referă la Blaga, datorită mefienței lui față de gândul filosofic generat altfel decât pornind de la datele științei. Cele trei tipuri de timp sunt, după Blaga, „perspective posibile" și nicidecum „adevăruri"[610], subliniere importantă care dă meditației blagiene un caracter metafizic.

Interesante considerații găsim în *Existența tragică* a lui D. D. Roșca. În temeiul concepției sale despre existență ca unitate a raționalului și iraționalului, filosoful clujean justifică lipsa posibilității de prevedere a viitorului: „Evoluția fiind proces creator în sensul absolut al cuvântului", iar „Timpul este stofa esențială a lumii"[611], scrie Roșca. Soarta omului este decisă printr-un complex de condiții și împrejurări întâmplătoare. Omul este, în ordinea lumii naturale, ființa dătătoare de seamă pentru creația cunoscută până acum în univers atât pentru ceea ce este peren dar și pentru distrugerile generate de ea. Destinul ține, astfel, de tipul de valori pe care omul, grupul și mediul său le propulsează. Roșca nu este adeptul determinismului mecanicist, cu deosebire în ce privește viața psihică și cea socială.

Gânditori români au acordat atenție problematicii destinului, interes justificat și ca urmare a situației țării, cu deosebire în deceniul patru al secolului al XX-lea când idealul unității naționale, realizat în anul 1918, se punea din nou, dacă luăm în considerare atacurile la adresa statului național unitar. Pentru meditația filosofică apărea chestiunea finalității actului de la 1918. În fapt, nu s-a pus problema legată de ce s-a petrecut

---

[610] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, prefață D. Ghișe, București, Editura pentru literatură universală, 1969, p. 51–53.

[611] D. D. Roșca, *Existența tragică*, prefață de Achim Mihu, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1995, p. 186.

atunci, cât a semnificațiilor ridicate de evoluția țării în contextul unor mari și tragice evenimente europene.

Mircea Florian în *Destin și creație*[612] a constatat efortul filosofiei din secolul nostru de a aborda creația istorică prin noțiunea de destin. Acesta este identificat cu timpul. Filosoful român a subliniat că timpul era definit ca devenire ireversibilă de către Bergson, Spengler, Kayserling. Să amintim aici că unul dintre cei mai reputați filosofi români, P. P. Negulescu, a publicat cartea *Destinul omenirii*[613]. În această scriere sunt prezentate perspectivele progresului, de fapt, așa cum însuși autorul afirmă, problema destinului omenirii, în legătură cu care își exprimă optimismul față de evoluția viitoare a omenirii.

Ideea de destin domina dezbaterile filosofice și ideologice. Chiar Motru remarca acest aspect la doi ani după apariția lucrării sale *Timp și destin*, în o altă scriere a sa *Etnicul românesc*: „Ideea de destin nu mai este, așadar, o sperietoare pentru omul modern"[614]. Ea este discutată de politicieni, bărbați de stat, publiciști. Citează studiul istoricului P. P. Panaitescu, *Destin românesc*[615], care pledează pentru abordarea istoriei nu doar evenimențial ci și ca descifrare a destinului unui popor.

Reîntorcându-ne la lucrarea *Timp și destin*, este important de reținut anul apariției — 1940, an cu semnificații și consecințe, unele tragice pentru România. Amintim acest fapt, deoarece publicarea opului lui Motru în acest an nu este întâmplătoare. În ultimii săi ani de publicistică filosoful român a editat cărți axate pe teme stringente ale actualității: *Vocația, factor hotărâtor în cultura popoarelor, Românismul, catehismul unei noi spiritualități, Psihologia poporului român*. În anul 1940 revine cu o lucrare ce aparține mai multor domenii ale cunoașterii: timpul. Această scriere, *Timp și destin*, concepută

---

612 Mircea Florian, *Destin și creație*, „Viața Românească", 11, 1937.
613 P.P. Negulescu, *Destinul omenirii* (vol. I–V), 1938–1944, 1971.
614 C. Rădulescu-Motru, *Etnicul românesc. Naționalismul*, București, Editura Albatros, 1996, p. 85.
615 P. P. Panaitescu, *Destin românesc*, „Convorbiri literare", 11, 1941.

la venerabila vârstă de 72 de ani exprimă, mai mult decât celelalte lucrări ale sale, năzuința spre împlinirea armoniei dintre filosofie și psihologie, dintre meditație și implicarea socială. Trăsătura ei de scriere ce unifică gândul filosofic cu practicul este conferită de caracterul ei de sinteză, de imagine clară a ansamblului operei lui Motru. Rezumarea principalelor contribuții la studiul filosofic se desprinde, din punctarea pe canavaua raportului dintre timp și destin, a concepției lui afirmate de-a lungul a peste cinci decenii de activitate intelectuală laborioasă. Ce putea fi mai grăitor pentru filosoful ajuns la vârsta senectuții decât sintetizarea ideilor sale în cadrul abordării timpului asociată cu cea a destinului? Că această carte este o reluare a unor concepte, analizate de autor de la debutul său filosofic, transpare și din mărturiile sale care „reiau și încheie vechea discuție asupra apriorismului kantian, discuție pornită încă de la teza de doctorat în filosofie"[616].

---

[616] C. Rădulescu-Motru, *Mărturisiri*, ediție de Valeriu Râpeanu și Sanda Râpeanu, cuvânt înainte, note și comentarii de Valeriu Râpeanu, București, Editura Minerva, 1990, p. 77. Într-un articol al lui G. Ardusățeanu, publicat în „Curentul" din 16 februarie 1938, se afirma: „dl. prof. Motru lucrează la o operă asupra filosofiei timpului care va avea rolul de explicare fundamentală a întregii d-sale doctrine filosofice". Motru a meditat mult la subiect, inițial având intenția și a unei abordări empirice. În anul 1938 a elaborat un formular în vederea culegerii de date pentru redactarea lucrării *Timp și destin*, cu întrebări despre destin: „Ați întâlnit în viață momente în care ați avut impresia că vi s-a dezvăluit destinul? După asemenea momente (prima cunoștință cu o persoană cu care ați legat prietenie sau însoțire pe viață; primul act decisiv în alegerea unei cariere; momentul deliberativ în care ați luat o hotărâre de care a atârnat viitorul domniei voastre, înscrierea într-un partid politic sau afișarea unei opinii în împrejurări excepționale; schimbarea bruscă de atitudine, în urma căreia ați pierdut prieteni vechi și ați intrat într-o lume nouă ș.a.), după asemenea momente ați avut ezitări sau experiența v-a întărit în credința că ați găsit drumul cel bun?" (cf. *Arhiva C. Rădulescu-Motru*, Biblioteca Academiei Române). Un formular asemănător a fost întocmit și pentru studenți. Nu dispunem de informații despre rezultatele acestui demers. Lucrarea *Timp și destin* nu face nici o referire la tentativa autorului de cercetare a unor grupuri cu privire la destin.

Avem de-a face cu un caz destul de rar de altfel, când un autor reputat revine, la o temă mult studiată de el însuși. Nu este vorba de o reluare simplă a unui subiect. În fapt, Motru a năzuit să ofere culturii românești o operă de încheiere a prodigiosului său traiect spiritual, o operă de sinteză a ideilor la care a gândit o viață, discutate din perspectiva disciplinelor pe care le-a slujit: filosofia și psihologia, și în baza datelor ultime ale științelor fundamentale.

Apreciem că studiul *Timp și destin* este lucrarea ce-l exprimă, fie și rezumativ, pe marele gânditor Rădulescu-Motru și nu scrierea *Etnicul românesc*, ultima sa lucrare edită, publicată în anul 1942. Aceasta a fost elaborată ca urmare a solicitării directe din partea intelectualității românești ca venerabilul filosof să-și exprime opinia cu privire la specificitatea etnicului românesc, dată fiind situația în care se afla România, participantă la operațiunile armate din cel de-al doilea război mondial, obligată și presată să decidă spre ce direcție s-o apuce în alianțele cu protagoniștii marii conflagrații mondiale. Am argumentat că *Etnicul românesc* a fost o lucrare de oportunitate imediată, aceasta neînsemnând nicidecum diminuarea valorii ei științifice[617]. Problematica metafizică, fixată pe chestiunea determinismului nu a mai fost abordată de Motru într-o altă lucrare de amploare după apariția opului *Timp și destin*.

Această carte mai are o semnificație: delimitarea neechivocă a filosofului român de maestrul său, psihologul german W. Wundt. Am putea-o numi *Despărțirea de Wundt*. Dacă în anul 1893, Motru își propunea, cum rezultă din teza lui de doctorat, să expună teza cauzalității psihice, dezvoltând ideile lui Wundt, în anul 1940 le consideră depășite.

Rădulescu-Motru a urmărit să lămurească în ce constau deosebirile dintre timpul fizic și timpul trăit, pentru a dovedi posibilitatea cunoașterii timpului trăit. După ce întreprinde o

---

617 Vezi: Constantin Schifirneț, *Etnic și național în concepția lui Constantin Rădulescu-Motru*, în cartea de față.

investigare a diverselor tipuri de timp, autorul se oprește la chestiunea destinului. Precizează din capul locului diferența față de Bergson care a utilizat pentru timpul trăit conceptul de durată, pe când Motru îl desemnează prin noțiunea de destin. De ce destin? Filosoful român aduce argumente interesante. Durata ar reflecta trăirea contemplativă a existenței și ar fi văduvită de unicitate: „Durata duce la gândul de persistență uniformă pentru toți, aceea ce nu se poate afirma despre timpul trăit." Durata, apreciază Motru, are un înțeles mecanic, iar destinul se referă la vital și la istoric.

Această lucrare reia unele dintre argumentele din lucrările anterioare, cu privire la cauzalitatea mecanică și timpul trăit, dintre timpul rațional și finalitate. Realitatea îi dovedește că în Europa activitatea în orice sector este organizată pe baza timpului cronometrat, raționalitatea vieții sociale și umane demonstrându-și utilitatea. Motru nu intenționează să pledeze pentru înlăturarea acestui mod de percepere a timpului. Destinul nu este o antiteză la timpul rațional. Ceea ce vrea să arate este existența unui singur timp real, cel trăit și denumit destin.

Autorul *Personalismului energetic* discută problema timpului în raport de context: timpul este diferit la om față de timpul din natură. Datorită progresului excepțional din știință, s-a ajuns la construirea unei realități intermediare între om și mediul cosmic. Siguranța oferită de metodele științei a determinat neglijarea temei despre destin ce a preocupat atât de mult omul premodern. Fără să o afirme direct, Rădulescu-Motru stabilește o legătură între modernitate și afirmarea puternică a modului de organizare a vieții pe temeiul timpului abstract. Ceea ce ar explica dezinteresul filosofiei și științei pentru destin.

Rădulescu-Motru susține că timpul este astăzi „raționalizat și industrializat". Spre deosebire de acesta, destinul nu poate fi nemăsurat, adică raționalizat. El constată că timpul exprimat de cronometru nu poate să prevadă faptele vieții sufletești și cele ale vieții istorice, deoarece ele nu pot fi puse într-o relație de succesiune cum se întâmplă în științele fizice „ci au nevoie

de o concepție de devenire, mai complexă și mai spirituală, iar unei asemenea concepții, corespunde destinul". Argumentul adus de autor îl reprezintă producerea unor procese psihice simultan, însă fiecare dintre ele are timpul său. Sunt menționate conștiința de popor, de rasă, de clasă socială și de individ care se manifestă concomitent. Filosoful dublat de psiholog a sesizat la actele umane, individuale și colective, un ritm temporal specific, altfel spus, fiecare unitate sufletească are destinul său propriu. Destinul și timpul trăit sunt identice.

Cartea lui Motru este o analiză pătrunzătoare a cunoașterii științifice experimentale, a efectelor ei benefice pentru lărgirea orizontului omului actual „într-o măsură nebănuită de lumea de până acum". Însă, observă exegetul, în studiul proceselor psihice, experimentul nu conduce la aceeași omogenitate și rigoare, la același mod de previziune a evoluției faptelor sufletești. Motru explică pentru prima oară în gândirea românească condițiile ce impun specificitatea vieții psihice: „Fiecare fapt sufletesc formează cu contingențele sale un tot inseparabil. Acest tot își are legea sa, adică legea care se potrivește numai lui și nu altuia. Fiecare fapt sufletesc este apoi strâns legat de eul individului care produce faptul". Remarcăm la Motru considerarea proceselor psihice drept fapte sufletești, exprimare ce ne duce cu gândul la termenul durkheimian de fapt social. Gânditorul român concepe viața psihică în modul cerut de principiile investigării științifice, la fel cum se procedează cu realitatea socială. Viața psihică urmează un curs guvernat de legi, acestea fiind însă diferite de cele care acționează în natură.

Autorul introduce în studiul vieții psihice conceptul de „condițiune persistentă", definit ca substanța sufletească perpetuată într-un context al schimbărilor. Condițiunea persistentă are caracter etern și determină existența destinului. Acesta se produce datorită efectului inevitabil al unității sufletești dar termenul când va fi înfăptuit nu poate fi prezis cu exactitate. Însă, destinul ființează și poate fi evitat: „Implacabil este destinul, fiindcă implacabilă este dependența dintre substanța originară

și posibilitățile care decurg din ea". O viziune, să recunoaștem cam fatalistă, chiar rigidă, care, paradoxal, se înscrie în linia aceluiași determinism mecanicist, pe care gânditorul îl repudiază de altfel. Istoria arată că popoarele nu stagnează sufletește, deci ele nu rămân, așa cum sugerează Motru, la aceeași stare sufletească cu strămoșii lor. Motru a afirmat de multe ori diferența dintre omul modern și omul societății tradiționale. Nu tăgăduim că fiecare popor are un fond originar, continuat de-a lungul istoriei, în succesiunea generațiilor. Întrebarea e dacă acest fond primar rămâne neschimbat ca atare. De fapt, orice popor evoluează conservându-și specificitatea și în funcție de elementele originare, dar modificându-le de la o etapă istorică la alta, nu în raport de ideologii sau presiuni geostrategice conjuncturale, ci în procesele tipice de acumulare spirituală și biologică precum și în marile evenimente (adoptarea unei religii, constituirea în națiune și apoi în stat național, revoluții spirituale).

Am putea spune că viziunea lui Motru este substanțialistă, ceea ce nu ar fi corect. El caută să discearnă în complexitatea fenomenelor psihice o constantă, aceasta fiind substanța vieții sufletești care „consistă, așadar, în condiționările tipice, durabile și inalterabile prin care omenirea își asigură continuitatea finalității sale pe pământ."

Filosoful român aduce, chiar prin o asemenea formulare, o contribuție esențială la aprofundarea studiului raportului dintre obiectiv și subiectiv în procesele psihice. Continuând ideile originale cu privire la personalismul energetic, Motru dovedește, în *Timp și destin*, dăinuirea finalității schimbărilor din lumea materială, determinată psihic. Energia fizică se identifică astfel procesului de personalizare specific psihicului uman: „Finalitatea vieții sufletești culminând în formarea personalității omenești, putem dar zice, că persoana omenească este condiționată de energetismul întregii naturi. De aceea am numit ipoteza noastră personalism energetic". Prin accentuarea acestei ipoteze se confirmă argumentele prezentate anterior în susținerea ideii că lucrarea *Timp și destin* reprezintă o sinteză a principalelor

contribuții ale lui Motru în filosofie și psihologie. Evident, nu este vorba de un bilanț, ci de o structurare nouă a fondului său ideatic în cadrul unei teme perene a meditației filosofice. Personalismul energetic exprimă rolul decisiv al omului în schimbarea și modelarea mediului în care trăiește. Ființa umană stabilește regulile și deciziile privind propria evoluție. Natura, în primul rând cea pământeană, este puternic impregnată de acțiunea și gândirea umană.

Întreaga problematică a timpului, atât de diversă ca urmare a progreselor științei, este sintetizată de Motru în cartea *Timp și destin*. Autorul constată, nedumerit, că din studiile numeroase despre timp lipsește tema destinului. Observația este pertinentă: destinul apreciat ca ținând de mistică, de domeniul incomunicării, deci în afara experimentului, nu a fost luat în discuție de oamenii de știință și de către filosofii moderni.

Deși nu o afirmă direct, Motru surprinde diferența între culturile ce au o bază puternică de cercetare experimentală, fiind orientate pe măsurarea timpului, și culturile lipsite de o semnificativă știință experimentală, preocupate, de aceea, de destin, care este intuit și trăit. Motru caută să realizeze o sinteză între cele două culturi pentru a dovedi că ambele sunt specifice ființei umane.

Cartea prezintă rezumativ reflecțiile lui Motru despre viziunea kantiană referitoare la timp. Reamintim că autorul încă din teza sa de doctorat a acordat atenție gândirii kantiene. În lucrarea discutată aici, se relevă întâietatea lui Kant în interpretarea corectă a timpului, ca formă a intuiției sensibile, ca o categorie *a priori*. Remarcând contribuția de excepție a lui Kant la interpretarea noțiunii de timp, Motru observă că la el timpul este abstract potrivit cu imaginea dată acestuia de știința secolului al XVIII-lea, inadecvat însă fondului de idei științifice din secolul nostru, cu deosebire cel legat de științele vieții (psihice, biologice, istorice, sociale). Acestea se conduc după legile statistice, spre deosebire de științele întemeiate pe legi dinamice în baza cărora Kant explică realitatea. Limita teoriei kantiene constă în incongruența cu progresul cunoașterii științifice:

„Timpul aprioric este timpul restrâns la succesiunea mecanică, este timpul măsurătoarei matematice". În consecință, Kant nu a acceptat timpul trăit sau destinul ca fapt de analiză științifică sau de meditație filosofică.

Ocupându-se de previziunea raportată la timp, Rădulescu-Motru examinează deosebirea dintre predicția cauzală, mecanică și predicția ce decurge din substanțialitatea vieții conferită de succesiunea generațiilor, diferență derivată din existența a două tipuri de succesiune: cea naturală (omogenă și unitară) și cea generațională (eterogenă și discontinuă). Prevederea finalității reiese cu claritate din modul cum are loc evoluția proceselor și evenimentelor în fiecare structurare a relațiilor dintre elementele ce alcătuiesc un sistem.

Considerațiile lui Motru pornesc de la analiza achizițiilor recente ale meditației filosofice (Bergson, de pildă), ale cercetării psihologice (Th. Ribot, P. Janet ș.a.) dar și de la studiul principalelor progrese în cercetarea științifică. Exegetul a fost preocupat de statutul psihologiei ca știință. De aceea, accentuează locul special ocupat de tematica timpului în psihologie. Întrucât ea își asumă acest subiect are o poziție deosebită în ansamblul disciplinelor științifice. Mai mult, psihologia își poate astfel măsura forța cu filosofia, timpul fiind o chestiune fundamentală a gândului metafizic. Este necesar să precizăm că Motru nu vede în psihologie știința unică despre timpul trăit: „Problema timpului este negreșit o problemă de psihologie, fiindcă timpul este, înainte de orice, un fapt sufletesc. Aceasta nu înseamnă că rezolvarea problemei timpului trebuie să se facă în cadrul datelor și metodelor psihologiei numai. Timpul este un fapt sufletesc, dar în același timp el formează obiectul multor altor științe, în afară de psihologie. Nu există o explicare sau o definiție psihologică a timpului, în care să nu se amestece explicări și definiții provenite din domeniile altor științe". Remarcile sale sunt utile, pentru că vin să înlăture acuzele care i s-au adus de psihologism și de spiritualism. Este adevărat, am subliniat de mai multe ori, în *Timp și destin* Motru respinge mecanicismul cu scopul vădit de a arăta specificul proceselor

psihice prin semnalarea legilor caracteristice lor, și nicidecum pentru a argumenta concluzii spiritualiste și finaliste[618].

Motru urmărește, așadar, să transpună problematica timpului în psihologie conform principiilor și rigorilor actului de cercetare științifică, însă și cu luarea în considerare a particularităților obiectului studiat: psihismul uman. Recunoaște că studiul timpului este dificil: „Problema timpului este, în sine, prea grea. Ea este cea mai grea problemă psihologică după aceea a conștiinței". Cerința lui este pertinentă pentru că, într-adevăr, se impunea conturarea obiectului cunoașterii psihologice a timpului, dacă avem în vedere tendința unor cercetători ai științei de a examina timpul psihologic numai prin relaționare cu principiile fizicii[619].

După ce explorează modalitățile de abordare a timpului de către curentele psihologice ale epocii, autorul se arată nesatisfăcut de soluțiile oferite deoarece se axau, în principal, pe încercarea de a dovedi similitudini între timpul abstract (cronometru) și cel psihic. Aceasta îl determină să pretindă studiul timpului psihologic în legătură directă cu problema destinului. Să reținem sublinierea de către Motru a necesității ca psihologia să se ocupe de vechile tradiții care accentuau pe destin, derivat din eterogenitatea și fragmentarea timpului, așa cum era perceput. În antichitate timpul uniform nu exista ca atare în înțelegerea filosofilor sau al oamenilor obișnuiți. Această pledoarie pentru studiul tradițiilor contrazice atitudinea lui afirmată cu tărie față de interesul manifestat de filosofi români pentru folclor, datini și tradiții, declanșând pe acest subiect celebra polemică purtată cu Blaga la începutul anilor '40.

Motru este de părere că, inițial, în perioadele de început ale societății, omul ar fi cunoscut timpul „ca o trăire de destin

---

618 Vezi: P. Vaida, *Constantin Rădulescu-Motru*, în *Istoria filosofiei românești*, vol. II, coordonatori Dumitru Ghișe, Nicolae Gogoneață, București, Editura Academiei, 1980, p. 385.

619 Vezi: Stephen W. Hawking, *Scurtă istorie a timpului. De la Bing Bang la găurile negre*, Ed. Humanitas, 1994, p. 177 („sensul psihologic (al timpului) este determinat de sensul termodinamic").

și numai cu încetul s-a ridicat până la structura lui de ordine continuă, omogenă și obiectivă". Ca o mărturie sunt invocate astrologia și cosmogonia primitivă. Spirit raționalist și om modern, Motru le acceptă numai curățate de ideile și concepțiile religioase și morale păstrând ceea ce este oportun pentru studiul destinului. „Cosmogonia și astrologia sunt preocupate de schimbările cu caracter de destin" scrie Motru, dar numai lipsa viziunii raționaliste ar fi condus la susținerea de către acestea a ideilor inadecvate științific. Din acest unghi, Motru menționează tentativa de contrapunere a omului cult, — tipic epocii industriale, dezinteresat de destin — omului primitiv orientat către timpul neomogen și fragmentat. Așadar, omul modern cu un orizont de cunoaștere lărgit percepe, cu precădere, timpul abstract omogen și uniform, ca urmare a dezvoltării extraordinare a științelor deterministe. Pentru Motru se impune depășirea unui asemenea punct de vedere limitat la un anumit tip de timp, și orientarea interesului pentru destin.

Filosoful nu se mulțumește cu descrierea globală a timpului trăit. Alături de timpul psihologic el menționează timpul fiziologic, timpul biologic, timpul istoric, iată câte fațete are procesul de intuire a timpului de către ființa umană. Oprindu-se la timpul istoric, el constată raportul dintre evoluția istorică și evoluția vieții sufletești individuale. Timpul istoric este în strânsă legătură cu particularitățile culturale ale unui grup uman. Despre timpul istoric se poate discuta numai atunci când oameni organizați dispun de mijloace de comunicare comune, sau când ei au credințe comune. Timpul istoric nu este uniform, același la toate popoarele. El se exprimă diferit la fiecare grupare umană. Concepția lui Motru despre timpul istoric nu este una strict psihologică, ea este puternic impregnată sociologic.

În acord cu viziunea sa despre dezvoltarea istorică, Motru aduce un argument din patrimoniul gândirii sale: rolul vocației în afirmarea popoarelor. Timpul istoric se produce de către oamenii de vocație: „timpul istoric consistă în ritmul înfăptuirilor instituționale și culturale ale oamenilor de vocație. Istoria unui popor nu se măsoară după numărul anilor siderali, ci după va-

loarea realizărilor culturale, cu care poporul se depășește pe sine însuși". Observație exemplară pentru modul de a concepe evoluția unui popor văzută prin contribuțiile sale la dezvoltarea culturii realizată de către personalități puternice, de oameni cu chemare pentru creație. Este trist că aceste idei formulate de un gânditor român au fost mult timp interzise și nu au fost cunoscute de generațiile postbelice sau au fost interpretate numai pe o singură direcție, nelăsându-se loc și altor opinii. Ele au fost lăsate în cele din urmă să circule în lumea culturală, dar nu au putut fi dezvoltate. Câte acte de deformare și de falsificare a proceselor sociale nu ar fi fost evitate dacă agenții sociali din epoca postbelică ar fi cunoscut ideile lui Motru despre vocație sau despre oamenii de vocație!

O parte consistentă a studiului este consacrată destinului, ceea ce ne face să credem că autorul a dorit să ofere cititorului un mod original de a înțelege destinul. Pe de altă parte, el constată decalajul de interes acordat celor două noțiuni: timpul și destinul. Timpul se bucură de atenție în teoriile științifice și în filosofie pe când destinul este neglijat. Explicația o vede în posibilitățile mai facile de a defini timpul ca realitate abstractă degajată de atitudinile subiective. În schimb, destinul este prin excelență un factor subiectiv, trăit de om și grupurile umane. Or, este necesară o altă perspectivă în analiza destinului, anume discutarea lui în cadrul raportului dintre obiectivitate și subiectivitate. Mai mult, Motru se arată optimist, prevăzând că în viitor știința va integra subiectivul în corpul său doctrinar și metodologic și-l va studia ca realitate iar destinul, ca expresie a subiectivului, va fi tratat ca temă de cercetare științifică.

Destinul este definit prin raportare la substanța vieții sufletești, iar aceasta implică o ordine înțeleasă de rațiunea umană, care este, de fapt, linia destinului: „Destinul este aceea ce trebuie să se întâmple, nu în vederea unor scopuri personale sau sociale, de natură politică, economică sau chiar morală, ci aceea ce trebuie să se întâmple după legea imanentă a substanței sufletești, pe care individul și poporul o au în sine". Destinul nu se produce la întâmplare sau prin simpla afirmare a voinței. Există o lege a psihicului uman, cauzatoare necondiționată a destinului indi-

vidual și colectiv. Motru recunoaște astfel obiectivitatea faptelor ce țin de subiectivitatea umană. Prin urmare, prin studierea destinului, timpul poate fi mai bine cunoscut, ceea ce este o adâncire a kantianismului, dezvoltând concepția acestuia referitoare la rolul subiectivului în cunoaștere. Motru a valorizat ceea ce Kant a respins — subiectivul. Timpul la Kant este o categorie *a priori*, o formă a intuiției sensibile, așa cum transpare din conștiința transcendentală. Conștiința omului are *a priori* intuiția de timp și în acest fel percepe succesiunea din lumea experienței. Echipat cu categoria *a priori* de timp, omul cunoaște evoluția realității în mod obiectiv, dincolo de contingențele conștiinței individuale concrete. Spre deosebire de Kant, Motru socotește că timpul poate fi mai bine cunoscut din studiul destinului, deoarece este mai profund legat de totalitatea psihicului uman. Timpul ca abstracție a unor raporturi de succesiune în lumea materială și în cea naturală devine mai concret, mai real și uman prin legătura lui cu destinul. De aici decurge un principiu metodologic remarcabil: realitatea este mai profund cunoscută dacă este examinată din unghiul subiectivității umane. Știința reflectă lumea în măsura în care pornește de la analiza palierului psihic al acesteia. Așadar, „Intuiția destinului este matricea în care ia naștere intuiția timpului. Ea este anticiparea pe care o proiectează înaintea viitorului conștiința omenească redusă la totalitatea eului emotiv".

Rădulescu-Motru dezbate, succint, condițiile ce au determinat, de-a lungul istoriei, să se manifeste mari diferențe între intuiția timpului și trăirea destinului. În antichitate, de pildă, trei factori au contribuit la susținerea ideii de destin și la credința omului în destin: 1. afirmarea omului ca valoare supremă; 2. considerarea destinului ca implacabil; 3. structura mistică a ființei umane. Semnificativ, Motru concede că lumea modernă cunoaște destinul, dar datorită puternicei raționalizări a vieții individuale și colective, rolul acestuia este sublimat. Ideologiile politice și sociale ascund în ele ideea de destin prin accentul pus pe rolul conducătorilor, clișeele propagandistice, referirea obsedantă la viitor, promisiunile pentru o viață mai bună. Rezultă că destinul este oricum prezent în viața modernă, pentru

că această situație impune ca știința să acorde atenția cuvenită condiției destinului. Mai mult, Motru concepe posibilitatea prevederii științifice bazate pe destin: „Așa precum intuiția timpului, prin treptata ei raționalizare, a ajuns să constituie condiția fundamentală a prevederii științifice, bazată pe cauzalitatea mecanică, tot astfel intuiția destinului dezbrăcată de misticismul vechi, va constitui condiția fundamentală a prevederii privitoare la devenirea vieții pe pământ."

Gânditor subtil, atașat raționalismului, Motru pune chestiunea dacă evidențierea rolului destinului nu ar duce la diminuarea funcției științei în societate sau la înlocuirea ei cu misticismul. El avertizează că prevederea legată de destin nu este posibilă fără o concepție științifică asupra timpului. Apoi, predicția în privința destinului referă la structura totalității organismului. Am putea spune că abordarea timpului este una analitică iar cea a destinului este una sintetică. Apreciem ca deosebit de prețioasă această idee a autorului *Personalismului energetic* cu privire la sondarea vieții prin conceptul de organism ca totalitate, deoarece deschide astfel calea spre abordarea științifică a realității organice: „Totalitatea organismului este potențialitatea din care izvorăsc manifestările vieții. Cine cunoaște potențialitatea prevede ce are să se întâmple în viitorul ei". Motru consideră că un asemenea mod de cunoaștere este printre primele forme de cunoaștere umană. În viziunea lui, prevederea rezultată din studierea totalității alcătuită din părți dependente este de aceeași valoare ca și prevederea derivată din cunoașterea raporturilor cauzale de succesiune. În acest fel, destinul nu este doar obiect al meditației metafizice, el poate fi susținut cu argumente științifice. În consens cu ipoteza personalismului energetic evoluția naturală este strâns asociată de mersul vieții pe pământ, teză cu profunde implicații filosofice, antropologice și științifice: „natura anorganică, ca și natura organică, are ca ordine supremă de devenire ordinea destinului, care nu este altceva decât tragedia umanizării vieții pe pământ".

Motru nu ocolește întrebarea cheie: poate omul să-și făurească destinul?, chestiune de o actualitate incontestabilă. Astăzi

suntem asaltați din toate zările cu idei, metode și tehnici de prevedere a viitorului, de conturare a propriei evoluții și de construire a unui destin pe măsură. Asistăm la producerea unei adevărate industrii a tipăriturilor despre destin, cea mai mare parte din ele aparținând autorilor ce refuză raționalismul, și exploatează la maximum nevoia omului contemporan de organizare a vieții sale conform aspirațiilor proprii, dincolo de orice ingerință exterioară.

Gânditorul consideră făurirea destinului ca o acțiune de organizare a posibilităților sufletești. Convins de posibilitatea realizării destinului, el indică modalitățile și cerințele ce trebuie să stea la baza acestui act: judecata critică, cunoașterea exactă a posibilităților individuale, studierea ierarhiei potențialului de cultură a popoarelor. Toate aceste exigențe sunt înfățișate de elite, de oameni de vocație, dinamizatori ai vieții sociale, mobilizatori ai populațiilor la înfăptuirea destinului. Numai selecția elitelor și implicarea lor la dezvoltarea socială pot asigura făurirea destinului aflat „cu desăvârșire sub stăpânirea rațiunii omenești". Încheierea cărții dă expresie pesimismului: construirea destinului pe temeiuri raționale reprezintă „Ideal îndepărtat și poate chiar himeric".

Motru își va exprima peste ani dezamăgirea față de contrazicerea interpretărilor sale despre timp de către evenimentele declanșate de desfășurarea celui de al doilea război mondial. El a apreciat lucrarea *Timp și destin* în rândul celor care ar trebui revizuite. În ampla sa frescă a vieții și epocii sale, *Revizuiri și adăogiri*, autorul se referă la opul din anul 1940[620] și revine

[620] „Dacă ar fi ca astăzi să public lucrările mele filosofice din trecut: *Puterea sufletească, Personalismul energetic, Românismul, Timp și destin*, ar fi ca toate să le revizuiesc în mod radical, și pe unele să nu le mai public chiar deloc". C. Rădulescu-Motru, *Revizuirile și Adăogirile pe care experiența de 75 de ani mi-a impus să le fac la cele crezute și publicate de mine și de lumea din timpul meu cu începere de la 2/15 februarie 1943*, cf. „Arhiva C. Rădulescu-Motru", Biblioteca Academiei Române Fondul de manuscrise (1–4 Msse, 1–74, însemnarea din 23 martie 1944, caiet 7, p. 858).

asupra unor aspecte legate de studiul noțiunii de timp. Chestiunea pusă aici se referă la posibilitatea științelor social-politice de a prevedea sensurile evoluției. El a sesizat că în contextul real de după război, tezele unora dintre lucrările sale, inclusiv cele din *Timp și destin*, nu se regăseau în condițiile sociale, politice și spirituale de atunci. Viza era clară: instaurarea sistemului comunist în scopul declarat de a schimba profund realitățile sociale și naționale, cu metoda planificării timpului: „Toată atmosfera timpului nostru este îmbibată de concepțiile socialiste pretinse concepții științifice și pe baza cărora se fac proiecte de viitor; sau, cum se zice, se fixează durata de planificare pentru viața economică și culturală a popoarelor! Au aceste proiecte vreo valoare științifică? Fiindcă de fapt proiectele asupra vieții sociale sunt făcute pe o dimensiune incomensurabilă, *linia de destin* (*subl. ns.*). Linia de destin a poporului englez nu este de aceeași natură cu aceea a poporului român, sau maghiar, cum se poate face deci prevederi în viitor la fel pentru toate popoarele? Viețăți de scurtă durată cum se pot pune pe același parametru cu viețăți de durată seculară?". Este o replică neechivocă dată ideologiilor care promiteau și acționau, totodată, pentru clădirea unei societăți viitoare. Comunismul ce se instaura în țara noastră, impus de forțele sovietice de ocupație, constituia, pentru Motru, o nesocotire a unui fapt incontestabil: necunoscutul, imprevizibilul, altfel spus fetișizarea capacității raționale a omului și a grupurilor de prevedere a evoluției istorice.

Abordând etnicul, Motru a revenit la idei examinate în *Timp și destin*. Etnicul este analizat prin cele trei forme ale conștiinței etnice: de origine, comunitate de limbă și de destin, ultima ar caracteriza epoca actuală. Reluând o idee din *Timp și destin*, Motru relevă în *Etnicul românesc* că în filosofia modernă destinul este discutat în funcție de orientarea gândirii filosofice. Modernitatea meditației filosofice stă în încercarea de „a înlocui puterea necunoscută prin datele accesibile raționamentului; date, care să nu treacă, în tot cazul, peste mijloacele de control ale

logicii". Autorul se raportează la tema destinului în această lucrare ca filosof și psiholog a cărui gândire este întemeiată exclusiv pe știință.

Pornind de la aceste premise, filosoful român concepe destinul în relație nemijlocită cu particularități ale omului și ale popoarelor. Astfel, destinul omului trebuie căutat în caracterul individual, în sufletul său, iar în cazul popoarelor în „condițiile fundamentale rasiale, geografice, culturale, pe care se așează viața istorică. Destinul este desfășurarea în timp a fondului sufletesc, cu care vine omul sau poporul pe lume"[621]. Și în acest caz destinul este imprevizibil deoarece el nu se supune unui control riguros dar, subliniază filosoful, nu este nici fatalitate oarbă, pentru că fondul sufletesc al omului poate fi influențat.

Merită să amintim modul cum analizează Motru etnicul de destin. Acesta se manifestă în momente cheie ale evoluției unui popor. Spre deosebire de etnicul sătesc și de limbă, cel de destin este mult mai complex. Rațiunea este cea care conduce acest tip de etnic. Conștiința comunității de destin este condiționată de prezența conducătorilor, singurii capabili să ia hotărâri excepționale: „Fiecare popor are posibilitatea să fie condus de conducători destoinici, dar această posibilitate este intermitentă în realizarea ei. La minutul când trebuie, conducătorul destoinic poate lipsi și atunci nimeni altul pe lume nu-l poate înlocui"[622].

Deși a abordat o temă de mare actualitate, cartea *Timp și destin* nu a avut ecoul scontat în presa românească. Doar două mari reviste: „Revista de filosofie" și „Revista Fundațiilor Regale" au publicat ample prezentări ale cărții. Mircea Djuvara în studiul despre Motru subliniază ideile semnificative din *Timp și destin*, discutate în contextul întregii concepții a filosofului, remarcând „autorul nu se abate nici de această dată de la lumina filosofiei kantiene"[623]. Încheierea demersului cunoscutului filo-

---

621 C. Rădulescu-Motru, *Etnicul românesc*, ed. cit., p. 85.
622 Idem, p. 90.
623 Mircea Djuvara, *C. Rădulescu-Motru. Cu prilejul ultimei lucrări* Timp și destin, Extras din „Revista de filosofie", nr. 3–4, 1940, p. 33.

sof al dreptului remarcă înalta valoare a operei lui Motru, benefică pentru cultura română „dacă va fi înțeleasă și folosită la noi așa cum se cuvine", exigență, trebuie s-o spunem, la fel de necesară și astăzi.

Ion Frunzetti sugerează, pentru cunoașterea destinului, metoda fenomenologică, acceptând însă și modul de analiză a lui Motru. Ține să sublinieze năzuința lui Motru ca prin stăpânirea rațională a destinului să fie asigurată participarea omului la treburile cetății: „Teoreticianul *Vocației* face loc aici teoreticianului *Românismului*"[624], apreciere nu întrutotul reală, deoarece Motru pune accent pe vocație și pe oamenii de vocație. Estimarea lui Frunzetti se potrivește mai mult unei alte lucrări a lui Motru, *Etnicul românesc*, elaborată cu scopul vădit de a da răspuns unor probleme acute ale destinului românesc într-o situație istorică limită.

O rezumare a ideilor din *Timp și destin* face Nicolae Bagdasar în capitolul consacrat lui C. Rădulescu-Motru[625], punându-se în evidență scientismul și raționalismul filosofului.

În rest, recenziile publicate în reviste nesemnificative nu fac decât să consemneze cartea lui Motru. Excepția este dată de T. Brăileanu care în 14 rânduri o semnalează și conchide: „E cartea unui savant scrisă pentru mulțimea doritoare să se adape de la izvoarele științei"[626], așadar, scrierea este etichetată ca una de popularizare și nu o autentică analiză filosofică și științifică.

Merită să notăm traducerea cărții în limba germană[627], dar Motru a fost nemulțumit de intervențiile editorului german în

---

[624] Ion Frunzetti, *C. Rădulescu-Motru și problema destinului*, „Revista Fundațiilor Regale", nr. 9, 1940.

[625] Nicolae Bagdasar, *C. Rădulescu-Motru*, în *Istoria filosofiei moderne*, vol. V, p. 106–113.

[626] T. Brăileanu, *Timp și destin*, „Însemnări sociologice", 15 septembrie 1940, p. 31.

[627] C. Rădulescu-Motru, *Zeit und Schicksal*, Jena und Leipzig, 1943.

textul său, editor care l-a adaptat în unele pasaje la oportunitățile regimului nazist, modificările vizând note despre originea etnică a unor filosofi prezenți în lucrare[628].

După cel de al doilea război mondial, Rădulescu-Motru a cunoscut, la fel ca toți marii noștri gânditori procesul de deformare și de interdicție a ideilor sale. Despre *Timp și destin* s-a scris foarte puțin. Prima referire o face Gh. Bârsan într-o lucrare consacrată timpului, subliniindu-se unele interpretări ale autorului despre timp, fiind trecută sub tăcere problematica destinului examinată în carte[629].

În tratatul *Istoria filosofiei românești*, Petru Vaida remarcă viziunea lui Motru despre determinism din *Timp și destin*, subliniind accentuarea finalismului și a tendințelor spiritualiste în această scriere[630].

Folosind o altă perspectivă, mult apropiată de înțelesurile reale ale filosofiei lui Motru, Gh. Al. Cazan evidențiază, în ansamblul gândirii acestuia, teze semnificative din *Timp și destin*, din care amintim doar pe cea cu privire la argumentarea necesității analizei destinului în funcție de principiile și achizițiile științei[631].

*

Am pus în relief contribuții ale lui Motru din ultima sa scriere filosofică de amploare. Sinteză semnificativă a operei sale filosofice și psihologice, lucrarea exprimă aspirația lui către o concepție integrală asupra omului, lăsând testament generațiilor viitoare misiunea de a dezvolta și susține, cu fapte și argu-

---

628 Idem, *Revizuiri și adăogiri..*, ed. cit., caiet 4.

629 Gh. Bârsan, *Timpul în știință și filosofie*, București, Editura științifică, 1973.

630 Petru Vaida, *op. cit.*, vol. II, p. 409–418.

631 Gh. Al. Cazan, *C. Rădulescu-Motru*, în C. Rădulescu-Motru, *Personalismul*, ed. cit., p. XXIV.

mente științifice noi, nevoia de emancipare a ființei umane. Este un mesaj peren pe care sperăm că-l vor înțelege toți ce-și propun să adâncească problematica umană, iar lucrarea *Timp și destin*, ca și întreaga concepție a lui C. Rădulescu-Motru le pot fi călăuze incontestabile pentru orice proiect de studiere a condiției umane, dar și a identității naționale.

MIHAI RALEA DESPRE IDEEA DE REVOLUȚIE

1. Ideea de revoluție în concepțiile românești precursoare

Despre revoluție în România, s-a discutat abia după primul război mondial, mai ales în presă. Acestui subiect i-au acordat o atenție specială grupurile socialiste, însă accentul a căzut mai mult pe propagarea ideilor într-o manieră simplă, populară, — am spune — , fără a se întreprinde o analiză științifică. În reviste precum „Viitorul social" sau „România Muncitoare" au fost abordate aspecte ale revoluției socialiste, dar de pe poziții dogmatice, în esență fiind propovăduite ideile marxiste.

Merită consemnat că anterior primului război mondial, în România a existat o atitudine negativă, ostilă ideii de revoluție, ceea ce explică inexistența unei lucrări în domeniu. Elita românească a timpului dezavua orice tentativă de folosire a mijloacelor revoluționare în soluționarea problemelor sociale. Curentele socialiste românești nu au promovat teza revoluției, în sens de răsturnare prin forță sau violență a structurilor statale. Interesant, Revoluția din anul 1848 nu a beneficiat de o lucrare fundamentală decât în perioada interbelică. Eveniment social și politic românesc de o adâncă semnificație pentru evoluția ulterioară a românilor, pentru afirmarea valorilor societății moderne în arealul românesc, Revoluția de la 1848 nu s-a bucurat de o atenție specială din partea istoricilor români, nici după publicarea opusculului *Anul 1848 în Principatele Române*, în anul 1902 (a se reține că în titlu nu se menționează termenul de revoluție). Nu neglijăm, evident, dificultatea interpretării acestui fenomen care este revoluția, dar apreciem că s-a manifestat

prudență și datorită caracterului revoluționar al evenimentelor petrecute în anul 1848 în ținuturile românești, atitudine explicabilă prin reacțiile negative din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și în prima jumătate a secolului al XX-lea față de efectele Revoluției pașoptiste, mai ales cu impact negativ prin schimbările bruște pe care le-ar fi produs.

Lucrarea lui Ralea apare în contextul spiritual românesc postbelic preocupat de studiul teoretic al doctrinelor despre revoluție. Simptomatic, interesul pentru această temă există după primul război mondial, eveniment care a propulsat, pe lângă alte procese sociale și naționale inedite, Revoluția socialistă din Rusia, mișcări revoluționare în Germania și în alte părți ale Europei. Spectrul extinderii bolșevismului, expresie a violenței și a distrugerilor sociale și umane, a determinat în România analiza acestuia și a concepțiilor care l-au premers.

Pentru înțelegerea ideilor lui Ralea este necesară menționarea, fie și succintă, a câtorva teze ale unor autori de mare prestigiu științific. Mai întâi amintim studiul filosofului și psihologului C. Rădulescu-Motru *Din psihologia revoluționarului*, apărut pentru prima dată în anul 1908 și reeditat în anul 1919, în care se întreprinde cu mijloace științifice, pe baza literaturii în domeniu, o cercetare a revoluționarului ca agent al schimbării sociale, remarcându-se caracteristici psihologice ale acelor personalități orientate spre transformarea societății prin orice mijloace, fără a ține seama de condițiile reale.

În anul 1920, sociologul D. Gusti publică opusculul *Comunism, socialism, anarhism, sindicalism și bolșevism*. Studiul, după cum afirmă autorul, a urmărit clarificarea termenilor menționați în titlu, analiza principiilor care stau la temeiul sistemelor axate pe ideea viitorului societății umane. Conducătorul Școlii sociologice de la București a relevat că orice sistem de construcție a societății viitoare cuprinde: o teorie sociologică și juridic-politică, o critică economică, un plan de organizare, mijloace de realizare a planului, acțiune politică și un ideal etic. Fiecare din aceste componente este un criteriu de clasificare. Criteriul sociologic și juridico-politic conduce la sistemele anarhiste și nonanarhiste, cel economic — la sisteme comuniste și socia-

liste colectiviste, cel al planului organizator — la tipurile centraliste, federative și corporative, și la sisteme raționaliste și realiste.

Lucrarea lui Gusti prezintă, succint, evoluția concepțiilor socialiste, de la G. Babeuf, R. Owen, Saint-Simon la Marx și Lenin, din care rezultă interesul unor intelectuali și al unor grupuri sociale pentru proiectele societății viitoare, iar concretizarea acestora o gândeau prin modalități de schimbare revoluționară. Semnificativ, Gusti consideră doctrina marxistă ca pe una „social-realistă" și revoluționară[632]. Metoda de investigație a realismului revoluționar, opusă metodei raționaliste, este baza concepției evoluționiste a lui Marx. Sublinierea acestor trăsături ale viziunii marxiste, cu accent pe caracterul său realist și științific, are un scop bine precizat: contrapunerea ei gândirii bolșevice, în special leniniste care și-a arogat originea în marxism. Gusti a remarcat că Lenin nu este marxist, iar revoluția rusă este departe de principiile proclamate de Marx. La baza bolșevismului stau alte criterii: decretismul, sovietismul și dictatura proletariatului. O bună parte din studiu este afectată revoluției ruse, analizată ca produs conform unor criterii, principii, concepții și mijloace diferite de doctrinele socialiste cunoscute.

Lucrarea lui Gusti abordează teme ce vor face obiectul opusului ralian, mai puțin chestiunea bolșevismului, pe care Ralea o amintește în treacăt. Interesant, atât Gusti cât și Ralea au conceput gândirea socialistă în evoluția ei complexă și contradictorie.

În anul 1921, profesorul ieșean Petre Andrei publică lucrarea *Sociologia revoluției*, constituindu-se într-o investigație sistematică a subiectului. Cunoscutul sociolog dă explicații la acest fenomen. El motivează elaborarea cărții datorită declanșării revoluției ruse, pe care o descrie ca fiind ca oricare altă revoluție cunoscută de istorie: „dacă revoluția rusească de acum e oribilă, ea nu este însă mai bună nici mai rea, nici mai blândă nici mai barbară ca orice altă revoluție"[633].

---

632 D. Gusti, *Comunism, socialism, anarhism, sindicalism și bolșevism*, ediție Argentina Firuță, Editura științifică, 1993, p. 7.

633 Petre Andrei, *Sociologia revoluției*, Iași, Ed. Lumina Moldovei, 1921, p. 8.

Sociologul ieșean discută despre noțiunea de revoluție. La fel ca și mai tânărul său coleg M. Ralea, P. Andrei a insistat asupra aspectelor teoretice legate de problematica revoluției. Îmbinând viziunea filosofică și cea sociologică, cartea lui P. Andrei oferă cititorului o imagine despre mișcarea de idei a epocii referitoare la revoluție. Un scurt rezumat al ideilor din această importantă scriere a lui P. Andrei îl considerăm oportun pentru înțelegerea ideilor lui Ralea.

Ce este revoluția? „... această tendință de creație, de autonomie a spiritului în lupta cu totalitatea produselor sale anterioare" concede P. Andrei. O definiție filosofică axată pe creație și autonomie față de realitate, ceea ce înseamnă schimbarea ordinii prezente. În acest sens, P. Andrei concepe o fază necesară de pregătire a revoluției, teză de luat în seamă deoarece formulează cerința respectării stadialității proceselor de transformare a realului. După P. Andrei, revoluția trebuie să fie reformatoare, adică să susțină „conștiința unui nou drept și a unei noi valori"[634]. Așadar, o revoluție trebuie să aducă în planul schimbării ceva nou, necunoscut: „Revoluția care nu aduce nimic nou și util societății e un fenomen patologic, condamnabil. Dar revoluția nu e numai un dizolvant social, ci prin faptul că tinde la o nouă societate, ea are un rol constructiv". Precizări care luminează calea spre înțelegerea fenomenelor revoluționare, concepute ca autentice modalități de înnoire a vieții sociale. În discuție sunt beneficiile rezultate din actul revoluționar pentru societate, grupuri și individ. O răsturnare socială este lipsită de motivații sociale și umane și este plină de consecințe primejdioase pentru orice sistem social. Haosul, anarhia, lipsa oricărei autorități, confuzia axiologică, dispariția criteriilor și principiilor ce stau la baza raporturilor între oameni și instituțiile statului, menținerea unei permanente stări de tensiune sunt efecte ale modificărilor care nu sunt generate de o raționalitate socială, de necesitatea transformărilor în realitatea socială. Istoria a cu-

---

634 *Ibidem*.

noscut și cunoaște suficiente exemple de patologie socială, ca urmare a declanșării unor acțiuni necerute de trebuința reală de schimbare.

Sociologul ieșean distinge două concepții despre revoluție: socialistă și filosofico-juridică, la fel ca și Gusti. În viziunea socialistă, revoluția este lupta dintre capitaliști și proletari, deci ea accentuează ideea luptei de clasă, pe când concepția filosofico-juridică susține ideea repartizării juste a tuturor puterilor între clasele sociale sau între indivizi. Ralea, după cum vom vedea, prezintă o varietate mai mare de concepții despre revoluție.

Pe autor l-au preocupat și cauzele declanșării mișcărilor revoluționare, acestea fiind de natură juridică (inegalitatea în fața legii), de natură politică, de natură istorică, de natură religioasă, de natură psihologică. Lipsește, dintre cauze, cea economică. Un loc distinct în lucrarea lui P. Andrei îl ocupă analiza marxismului. Sunt subliniate ideile marxiste, accentuându-se exigența lui Marx cu privire la condițiile pentru desfășurarea unei revoluții sociale: existența capitalismului, industrializarea, mizeria salariaților și organizarea clasei muncitoare, condiții, precizează Andrei, considerate de către Marx ca fiind valabile pentru Anglia, țara cea mai dezvoltată, și nu pentru Rusia unde proletariatul industrial avea o forță anemică. El argumentează, ca și Gusti, diferența dintre Marx și Lenin, primul având o concepție realistă, pornită din cunoașterea realităților sociale europene, ca și din conceperea dezvoltării sociale ca o evoluție: „Revoluția predicată de marxism este ceva pregătit și prevăzut, e ceva care trebuie să se întâmple fatal, căci nu e decât termenul final al unui întreg proces". În mod asemănător, Ralea dezbate pe larg concepția lui Marx despre revoluție, remarcând și el concepția evoluționistă a lui Marx. P. Andrei sesizează credința în necesitatea revoluției politice la blanquism, anarhism, nihilism și bolșevism, marxismul fiind exclus din această înșiruire a doctrinelor revoluționare.

Atitudinea lui P. Andrei față de revoluția bolșevică este neechivocă: este o revoluție dar scopul ei nu este instaurarea unui stat socialist „ci un stat economico-administrativ". Politic, spune

P. Andrei, bolşevismul este o utopie, deci o doctrină care şi-a imaginat societatea şi nu a propus un tip de societate conturat de realităţi concrete: „Bolşevismul s-a preocupat mai mult de elementele distructive ale revoluţiei, nu însă şi de organizare. El a neglijat faptul că reuşita socialismului depinde de dezvoltarea forţelor de producţie şi că nu este posibilă revoluţia socială decât atunci când s-au realizat toate condiţiile necesare pentru a trece de la capitalism la societatea viitoare muncitorească". Conform logicii sociologului român, bolşevismul este o deformare a ideii de revoluţie şi chiar o stare patologică.

După analiza principalelor orientări teoretice şi politice asupra revoluţiei — folosindu-se de lucrările lui Marx, Lambriola, Kautsky, Bernstein, Lenin —, P. Andrei ajunge la constatarea inoportunităţii revoluţiei sociale în societatea de după primul război mondial, pledând pentru necesitatea unei revoluţii spirituale: „Adevărata nevoie de care are trebuinţă societatea actuală e revoluţia spiritului, care trebuie să arate individului un ideal superior egoismului biologic, care să-l facă pe om să simtă solidaritatea lui cu umanitatea întreagă, înfăţişându-i nobleţa şi demnitatea muncii ca scopuri imediate ale vieţii sale"[635]. Este o concluzie şi un crez în acelaşi timp, ale unui intelectual român pentru care revoluţia nu-şi găsea rostul într-o lume, şi aşa bulversată.

Lucrările celor doi sociologi români, Dimitrie Gusti şi Petre Andrei, ei fiind, în acel moment, lideri ai curentelor sociologice româneşti, au relevat necesitatea studiului fenomenelor revoluţionare din unghiul de percepere românească. Pentru că revoluţia, ca fapt social, cerea imperios o analiză sociologică din care să rezulte explicaţii asupra evenimentelor revoluţionare.

Cei doi sociologi discută revoluţia pe baza ideilor formulate de sociologi şi filosofi europeni, iar argumentele concrete, atâtea câte sunt, fac referire la date istorice universale. Nici un cuvânt despre arealul românesc, nimic despre Revoluţia de la

[635] Idem, p. 40.

1848, justificându-se astfel teza despre evitarea sau, mai exact, despre nerecunoașterea viabilității istorice a evenimentelor ce au avut loc în anul 1848 în Țările Române. Pe de altă parte, trebuie subliniat că cei doi sociologi au urmărit descrierea și explicarea revoluției ruse. Studiul lui Ralea se deosebește în multe privințe de lucrările celor doi autori amintiți. Mai întâi, de reținut circumscrierea subiectului la problematica revoluției în gândirea socialistă, tratată pe cât posibil exhaustiv, ceea ce conferă lucrării raliene un caracter monografic. Teză de doctorat, cartea în discuție respectă toate canoanele unui asemenea demers. Apoi, în lucrarea lui Ralea, ideea de revoluție este examinată în evoluția ei, pe parcursul a două secole. La acestea se adaugă imensa bibliografie studiată și valorificată de autor, lucrarea conținând o puternică și solidă argumentație. Dacă D. Gusti manifestă o atitudine oarecum neutrală, iar P. Andrei dezavuează revoluția socială, pledând pentru revoluția spiritului, Ralea acceptă revoluția dar cu restricții pe care le vom discuta mai jos.

De ce Ralea și-a ales ca temă pentru dizertație o istorie a ideilor socialiste despre revoluție? Nu dispunem de date biografice sau de mărturii epistolare. Putem deduce însă motivațiile acestei opțiuni din contextele culturale din mediul de unde provenea autorul. Raporturile cu cei doi conducători ai revistei atât de prestigioase „Viața Românească", C. Stere și G. Ibrăileanu, au avut un rol în opțiunea tânărului doctorand. La fel ca Gusti și P. Andrei, Ralea nu putea fi insensibil la impactul revoluției ruse, cu atât mai mult, nu putea să neglijeze dezbaterea europeană a evenimentului în atmosfera postbelică, bine cunoscută de el, dată fiind prezența lui în viața cotidiană în Franța și Germania, unde a frecventat universități și mari biblioteci, a participat la dezbateri științifice. Prin urmare, teza lui de doctorat caută să abordeze exhaustiv problematica revoluției, văzută din unghiul socialist, pentru a argumenta, pe de o parte, existența unor teze ale bolșevismului în moștenirea socialistă, pe de alta, diferențe remarcabile între doctrinele socialiste și bolșevism.

2. Conceptul de revoluție

Studiul ideilor socialiste despre revoluție este precedat de operațiunea de stabilire a notelor specifice noțiunii de revoluție. Acesteia i s-a acordat, de-a lungul timpului, o multitudine de sensuri, în funcție de concepția care a prezidat un curent teoretic sau ideologic. Cu acribie științifică, autorul analizează definițiile despre revoluție. Trei mari grupuri de definiții decelează analistul: psihologice, biologice și politologice. Remarcând unilateralitatea lor, Ralea prezintă componentele unei revoluții sociale: corp social, ideal, transfer de putere. Pentru ca o revoluție să se declanșeze este necesar, crede Ralea, ca toate cele trei dimensiuni să existe — idee esențială în studiul acestui concept. Teoreticianul român aduce astfel o contribuție de necontestat la clarificarea noțiunii de revoluție, trasându-i un conținut concret și în lipsa căruia fenomenul revoluționar ar fi incomplet. Proces amplu și profund de schimbare, revoluția socială nu se poate opri numai la transformări parțiale, de care Ralea vorbește. Astfel, mișcarea nesprijinită de o clasă este doar reformă sau război civil; fără ideal, avem de-a face cu o răscoală; fără un transfer de putere, mișcarea are un caracter de conspirație.

Având în vedere aceste caracteristici, revoluția se definește ca fiind „cucerirea puterii publice de către o clasă care nu a mai exercitat-o niciodată înainte, pentru a impune societății întregi un nou sistem de valori". Specificitatea definiției raliene constă în afirmarea ideii puterii care aparține, în urma revoluției, unei clase care n-a avut-o. Corpul social trebuie să fie unul nou, fără ca acesta să aibă o moștenire sau experiență în a exercita puterea. Cu alte cuvinte, agentul schimbării este inedit, iar puterea, care i-ar reveni prin revoluție, ar fi folosită în modalități necunoscute de istorie. În acest punct, Ralea se întâlnește cu P. Andrei, cu diferența că el dezvoltă această idee încât se discută despre caracterul excepțional al revoluției, fenomen social produs la intervale mari de timp în istorie. Astfel, cum am explica un asemenea eveniment dacă acceptăm teza sa despre existența unei clase sociale noi? Gânditorul român se înscrie în

curentul dominant al epocii, evoluționismul. Definirea revoluției sociale se referă la o realitate care progresează conform unor legi, iar agentul schimbării este, în mod obligatoriu, o clasă ce n-a deținut puterea. Revoluția nu este un fenomen artificial sau provizoriu ori inventat „prin voința câtorva indivizi, oricând, oriunde și oricum", ea este un fenomen sociologic supus unor legități fixe. Ralea citează ideea lui Engels, revoluția este un fapt natural, guvernat de legi fizice și nu de norme morale. În desfășurarea ei, această mișcare socială profundă este asemănătoare oricărui fenomen genuin supus acțiunilor legilor fizice, dincolo de voința oamenilor. De aceea, dimensiunea etică, în această viziune, nu se legitimează. Întâlnim aici o contradicție care nu-i aparține atât lui Ralea, cât evoluționismului. Se propovăduiește că revoluția este un proces determinat de un grup social care vrea sau trebuie să ia puterea, deci o forță socială cu un ideal și cu un sistem de valori. Intervenția sa apare numai ca acțiune în contextul real, propice schimbării, acceptând exigențele realului, și așteptând momentul favorabil preluării guvernării. Or, programul de valori, așa cum este formulat de Ralea, rămâne o noțiune abstractă dacă nu reprezintă un factor de propulsare a clasei care țintește puterea. Este adevărat, autorul subliniază că prin ideal un grup social oferă societății o nouă coeziune. Ce înseamnă aceasta? Este un proiect axiologic al noii clase axat pe înlocuirea sistemului instituțional, dar și pe o nouă solidaritate umană și socială. Întrebarea este cine produce aceste valori și cui aparțin. Ralea precizează într-un loc: „E nevoie de idei noi, dar e nevoie de asemenea, de un corp social care să le însușească"[636] (p. 239). Corpul social este elementul de opoziție, deci negativ față de clasa dominantă, iar idealul este „un instrument de construcție în momentul venirii ei la putere" (p. 240).

---

[636] Citatele la care este menționat numărul paginii în text sunt din Mihai Ralea, *Ideea de revoluție în doctrinele socialiste*, în Mihai Ralea, *Scrieri*, vol. III, ediție de N. Tertulian, București, Editura Minerva, 1981.

Corpul social este doar factor opozant la vechi, la realitatea discreditată social. Definiția raliană a revoluției ca fapt natural respectă cerințele determinismului mecanicist, societatea fiind concepută ca sistem în care acționează o cauzalitate de tip mecanic (cauza A produce în mod inevitabil efectul C). Contradicția, amintită mai sus, provine din susținerea ideii cauzalității de tip natural în descrierea revoluției, pe care însă o regăsim nuanțată în analizele despre corpul social și idealul revoluției, fără ca autorul să renunțe la explicațiile deterministe de tip mecanicist. Accentuarea raporturilor deterministe în societate, ca și în natură, are scopul de a releva caracterul științific al demersului ralian asupra ideii de revoluție. Vom constata, mai încolo, delimitarea sa de marxism în problema determinismului.

Revoluția este efectul acțiunii unui număr incomensurabil de factori externi societății în plină transformare. Pentru Ralea, declanșarea unei revoluții este un proces de mare complexitate care face tranziția de la o epocă istorică la alta. În discuție este adus *timpul*, apreciat de către Ralea ca element esențial în desfășurarea unei revoluții. Ea nu este un fenomen spontan, ci este expresia unei evoluții în timpul societății, ale cărei componente, la un moment dat, intră în contradicție unele cu altele și astfel echilibrul social este pus în primejdie.

Pentru Ralea revoluția „reprezintă trecerea de la un timp social la altul, prin modificarea societății întregi, grație unui *grup secundar* (*subl. ns.*), și cuprinde, în același timp, posibilitatea și esența acelei noțiuni atât de discutată în rândurile filosofilor, care este progresul" (p. 254). Gânditorul român concepe, așadar, mișcarea revoluționară ca act produs de un grup secundar, fără a insista asupra acestui subiect, de mare importanță în studierea mecanismelor de desfășurare a unei revoluții. Într-adevăr, schimbarea socială este într-un grad mai accentuat promovată de către grupurile marginale ale societății. Omul marginal, așa cum l-a descris Stonquist, caută să-și depășească statusul său, în raport de societate, printr-un comportament activ, prin intervenția în structurile sociale în scopul afirmării sale și al depășirii poziției de marginal. Grupurile marginale, mai

ales acelea care câștigă în putere și în influență, adică reușesc să prezinte propriile interese ca fiind ale întregii societăți, acționează pentru schimbarea radicală a formelor sociale.

Asocierea revoluției de grupurile marginale nu este întâmplătoare deoarece toate marile mișcări revoluționare au fost declanșate de marginali și devianți, de indivizi și grupuri neintegrate social și nerespectând structurile și valorile dominante. Puterea este cucerită de un grup secundar, cum spune Ralea, și-și atrage de partea sa reprezentanți ai vechii puteri, care din diverse motive nu mai acceptă *status-quo*-ul. Rezultă că în înfăptuirea unei revoluții acționează grupul social secundar, antrenând acele forțe capabile să răstoarne vechile rânduieli și să construiască o nouă realitate socială.

Așadar, Ralea discută despre revoluție ca fenomen generat de un corp social care nu a avut niciodată puterea politică, acesta fiind față de clasa dominantă un grup secundar, particularitate ce-i permite să se opună normelor sociale și să propună proiecte alternative. Întrucât într-o societate grupurile marginale pot fi active sau pasive, chestiunea esențială în determinarea specificității revoluției rămâne modul cum se stabilește raportul dintre cele două grupuri, încât cele active să antreneze la procesele de schimbare socială pe cele pasive, care constituie ponderea într-o societate. Ralea precizează că nici o revoluție nu este pornită și susținută de întreaga societate pentru că nu toți membrii ei doresc schimbarea pe această cale. De altfel, în orice sistem social există componente ale sale ce tind către ***esthablisment***, spre menținerea structurilor din varii motive, în care intră și teama de schimbare bruscă, generatoare de tulburări sociale și individuale. Istoria a demonstrat, de nenumărate ori, că fermentul schimbării îl constituie, așa cum bine remarca Ralea, grupurile secundare. Chestiunea este dacă aceste grupuri secundare se recrutează numai din clase sau grupuri lipsite de putere. Tot istoria aduce suficiente exemple de grupuri revoluționare provenite din păturile conducătoare ale societății. Revoluția română de la 1848, mai ales în Principatele Române, a fost

opera unor boieri sau fii de boieri atrași de noile idei privind organizarea modernă a relațiilor sociale.

Există situații când aproape toată societatea dorește schimbarea, și Ralea face trimitere la revoluția rusă. Țarismul a fost dărâmat prin participarea aproape a tuturor categoriilor sociale: „aproape toată lumea dorea revoluția" (p. 237). Eșecul revoluției bolșevice s-a datorat neînțelegerii sau neluării în calcul a acestei stări de spirit: „Colaborarea a încetat în momentul în care proletariatul n-a mai avut în vedere decât cercul îngust al clasei sale, revoluția nu a mai fost o transformare socială dorită de toți, ci un regim despotic" (p. 237).

Rămânând în cadrul discuției despre grupul secundar, pe care directorul „Vieții Românești" nu-l definește și nici nu dezvoltă problematica legată de acesta, remarcăm un aspect: în ce măsură el recurge la mijloace nelegale pentru cucerirea puterii sau, altfel spus, el poate face schimbarea în *esthablisment*? Ralea afirmă fără echivoc: „Transferul de putere nu implică nicidecum ideea de violență" (p. 243) fiind, din acest unghi de vedere, în consens cu D. Gusti și P. Andrei. Susținerea ideii revoluției nonviolente este mai mult exprimarea unor valori intelectuale decât o dominantă a realităților revoluționare. Accederea din poziția subsidiară la statutul de forță conducătoare în stat și în societate se realizează prin toate mijloacele, inclusiv violente, mai ales atunci când rezistența din partea deținătorilor puterii este mare. Apoi, esențiale sunt modalitățile folosite de către grupurile dominante față de presiunea grupurilor secundare cărora li se răspunde prin măsuri de coerciție și violență.

Dar Ralea a accentuat caracterul nonviolent al revoluției în scopul argumentării că, în cazul socialiștilor, acuzați de spirit de agresivitate, revoluția socială nu trebuie neapărat să fie violentă, trecerea la societatea socialistă putându-se face pe cale legală, pe calea alegerilor.

O foarte interesantă reflecție raliană vizează raportul dintre evoluție și revoluție. De regulă, între cele două noțiuni s-a apreciat a fi o contradicție. Ralea vede cele două concepte într-un raport de condiționare reciprocă: „În mare parte, conținutul

noțiunii de evoluție este același cu acela al noțiunii de revoluție" (p.254). Din aceste considerații se desprinde cu claritate concepția sa despre societate și implicit despre revoluție. Aceasta din urmă este reflexul evoluției societății situată în stadii noi de dezvoltare. Revoluția nu este un fapt spontan, dimpotrivă, ea este urmarea pregătirii condițiilor de afirmare a unor noi valori, a unui ideal. Schimbarea este produsă de revoluție ca efect al acumulării de fapte și contradicții ce conduc inevitabil la transformări. Mișcarea socială este definită de Ralea ca unitate între evoluție și revoluție. Orice sistem social cunoaște în aceeași măsură evoluția și revoluția, iar dezvoltarea lui este dependentă în aceeași măsură de ambele procese. Ralea nu se mulțumește cu definiția logică a revoluției. Această noțiune s-a născut, spune el, din contopirea a trei tipuri de revoluție: revoluția-program, revoluția-mijloc, revoluția-organ. Fiecare dintre aceste genuri apare într-o altă perioadă, ca efect al unei structuri specifice a mediului spiritual. Prima, în ordinea apariției, este revoluția-program. Gânditori sociali sau politici au elaborat planuri de schimbare socială fără ca acestea să capete conturul unei acțiuni concrete: „Revoluția-program care se confundă cu ideea de progres este o revoluție cu totul platonică, livrescă, fără cel mai mic început de realizare în care cel mai mult se întrevedea timid presentimentul unei transformări" (p. 246). Persoane și grupuri au elaborat, în timp, proiecte de modificare a realității sociale în speranța îmbunătățirii condiției umane. Ralea subliniază caracterul utopic al acestor concepții, dovedindu-și, în planul acțiunii, ineficacitatea.

Etapa următoare în evoluția ideii de revoluție o constituie, după Ralea, revoluția-mijloc. Important este, în cazul acestui tip de mișcare socială, cucerirea puterii politice. Cea mai elocventă atitudine a exprimat-o în acest sens anarhismul, doctrină preocupată numai de modificările politice. Toate curentele orientate spre revoluția-mijloc s-au dovedit inadecvate realității.

Cel care a surprins limitele revoluției-mijloc a fost Marx, care a demonstrat necesitatea existenței unor condiții absolut indispensabile în declanșarea proceselor revoluționare.

Gânditorul socialist a afirmat ideea revoluției-organ, tipică pentru societatea industrială și asociată proletariatului. Revoluția-organ este specifică orânduirii capitaliste. Proletariatul dispune de o modalitate de luptă împotriva capitalismului. Ajunși aici, notăm evidențierea, de către Ralea, a importanței acordate în doctrina marxistă revoluției-organ în pofida multelor încercări de revizuire.

3. Progres, revoluție și reformă

Parcurgerea celor aproape două secole de istorie a ideii de revoluție îi prilejuiește exegetului analiza unei bogății de fapte, evenimente, concepții, ca și a unui număr imens de personalități, cu scopul conturării tezei despre dimensiunea modernă a revoluției. Acest fenomen social nu a fost cunoscut înainte de perioada modernă. El s-a manifestat în toată amploarea sa în faza de modernizare a societății, între modernizare și revoluție existând o relație strânsă, ambii termeni referindu-se la schimbare.

Ralea discută ideea de revoluție pornind de la decelarea primelor elemente de expresie revoluționară. Progresul este, după Ralea, caracteristic oricărei societăți datorită tendinței intrinseci a ființei umane către perfecțiune: „Înainte ca ideea de revoluție să fi fost formulată, în mod precis, un sentiment vag de schimbare plana deasupra vechilor societăți" (p. 254). Concepția modernă, spunem noi, a așezat ideea de progres și deci de schimbare la baza dezvoltării. Evoluția socială nu este doar o acumulare înceată de modificări imperceptibile, ori un progres cu un ritm mai puternic, ceea ce a condus la manifestări ale unor grupuri sau clase care au forțat schimbarea rapidă.

Ralea se arată preocupat, în paginile despre progres, de toate dimensiunile fenomenului, pentru a explica astfel sensurile luate de fenomene și procese sociale, într-un spațiu bine precizat — cel occidental. Este ușor de observat din lectura opului său, lipsa oricărei referiri la altă zonă, ceea ce ar însemna că numai Occidentul este pătruns, mai ales după secolul al XVIII-lea, de ideea emancipării sociale, de construirea socialismului în funcție de

cerințele progresului. Aceasta este marea mutație cunoscută de țările apusene: organizarea vieții sociale, economice și culturale orientate către progres. Ce înseamnă aceasta? Mișcare, libertate, opțiune, individualitate, activism, noutate. Nu poate fi neglijată atitudinea bisericii în acest spațiu, care a luptat pentru păstrarea spiritului dogmei, dar s-a repliat la oportunitățile sociale și la ritmul impus de progres.

Progresul în Occident, în secolul al XVIII-lea, se insinua peste tot, inclusiv în mentalități, încât oamenii înșiși acționau pentru transformări. Exista un spirit public favorabil schimbării. Ralea relevă doar curentele și personalitățile ce au afirmat direct ideea de revoluție, dar trebuie subliniat rolul enciclopediștilor francezi, al iluminiștilor, al romanticilor în propulsarea progresului. Semnificativ, valorile progresului se impuneau în cadrul confruntării ideatice, precum și în stradă. Ideea de progres o întâlnim în operele tuturor filosofilor moderni, ea devenind tema dominantă a meditației filosofice.

Fără această atmosferă în jurul problematicii progresului nu ar fi fost posibilă afirmarea ideii de revoluție. Prin urmare, este necesar să arătăm că în Franța și în Anglia au avut loc revoluții cu impact excepțional în evoluția țărilor respective dar și asupra celorlalte națiuni. De aceea, doctrinele socialiste au abordat-o nu doar ca acțiune abstractă, ci ca realitate vie ce a declanșat procese sociale necunoscute până atunci în istorie. Spațiul occidental a fost propice și stimulativ pentru apariția și ființarea mișcărilor socialiste din același resort al evoluției către progres, către schimbare.

Ralea asociază progresul cu dreptul natural: „Fără dreptul natural, progresul nu e justificat, rămâne numai o speranță fără conținut" (p. 277). Progresul se manifestă prin relația la altă realitate ce i se împotrivește. El apare din nevoia depășirii dreptului natural. Acest principiu a stat la baza Marii Revoluții Franceze, preluat apoi de doctrinele socialiste. Viziunea socialistă asupra societății este axată pe ideea de progres, ea înscriindu-se în aceeași serie ca și celelalte doctrine filosofice și sociologice.

Să reținem că Ralea tratează revoluția în contextul complex al Occidentului și, de aceea, lucrarea sa nu este, cum s-ar putea înțelege din titlu, o analiză a revoluțiilor cunoscute de istorie. Pe exeget îl preocupă geneza concepțiilor socialiste despre mișcările revoluționare, pentru că a perceput existența la acestea a unei viziuni închegate asupra modalităților de generare a progresului, asupra căilor de transformare a realității sociale și umane în consens cu dezideratele progresului. Cartea lui Ralea este o demonstrație amplă a legăturii indisociabile dintre revoluție și progres, prima fiind momentul de împlinire a înnoirilor sociale, iar al doilea este procesul de evoluție a societății.

Ralea prezintă, din perspectiva amintită, elementele de contribuție ale fiecărui curent socialist important la definirea revoluției, prin aceeași grilă a progresului. A fi revoluționar înseamnă *ipso facto* a fi progresist? Întrebarea nu transpare ca atare din volumul său, însă ea se pune dacă ne gândim la stăruința sa în a argumenta asocierea dintre revoluție și progres, specifică epocii moderne. Totuși, pentru autor, nu orice mișcare revoluționară este expresia unui progres. Pentru el o revoluție socialistă nu este de conceput decât ca un factor real de progres, ceea ce înseamnă o transformare radicală a societății în beneficiul concret al grupurilor și claselor care o declanșează, cu preluarea întregii moșteniri perene. Potrivit principiilor evoluționiste, Ralea vede în revoluția socialistă o etapă superioară față de structurile înlăturate. Revoluția socialistă nu este neapărat violentă, iar modificările profunde în plan social nu trebuie în mod fatal introduse prin mijloace agresive. Ralea nu scapă prilejul de a judeca acele concepții interesate numai de tactica revoluționară prin orice mijloc, sancționând prompt tentativa de a impune ca soluție universală acest fel de a examina mișcarea revoluționară. De asemenea, formulează teza despre preluarea, în cadrul unor revoluții, a unor strategii axate pe cucerirea puterii prin forță. De pildă, referindu-se la teza babuviștilor că o revoluție e bine să se ocupe mai puțin de recoltarea voturilor și să acorde atenția principală transferului puterii unui grup de revoluționari, Ralea a remarcat: „o frapantă analogie cu procedeele sovietice:

același regim *antidemocratic* (*subl. ns.*), aceeași indiferență față de vot și alegeri. Se pare că există o logică a revoluției, care îndepărtează sistematic toate guvernele de la consultarea sau convocarea constituantelor populare. Aproape toate revoluțiile sunt anticonstituționale și antidemocratice" (p. 409). Rezultă de aici că în Occident s-au emis toate soluțiile posibile pentru o stare revoluționară pe care le experimentează grupuri revoluționare din alte zone. Revoluția rusă este, de fapt, o aplicare și o interpretare, care a mers până la deformarea, de către bolșevici, a tezelor socialiste din gândirea occidentală.

Este aici o chestiune ce ar merita un studiu separat însă facem doar succinte considerații pornind de la observațiile lui Ralea. Vrem să subliniem rolul jucat de Occident, cu deosebire în secolul al XIX-lea, de generator și, în același timp, de laborator de gândire a tuturor ideilor despre schimbare și modernizare. Elita occidentală a avut posibilitatea selectării, din acest imens tezaur ideatic, a acelor teze care erau adecvate realităților apusene conform unei raționalități sociale însușite și trăite în spațiul occidental. Datorită prestigiului și extinderii modelului occidental în toată lumea, ideile de aici au fost preluate de grupuri sociale sau culturale în încercarea de soluționare a problemelor cu care se confruntau societățile din afara zonei occidentale. S-a căutat implementarea de mecanisme și forme asemănătoare celor din Apus. Așa cum spunea și Eminescu, se preluau idei, concepții și comportamente secundare, deci acelea care nu aveau legitimitate reală în solul occidental. Vorbind de influența anarhismului, de exemplu, Ralea amintește că revoluția rusă a cunoscut o influență puternică a acestei doctrine mai ales prin ura arătată de bolșevism, statului. De aceea, scrie Ralea, „Bolșevismul e mai aproape de anarhism decât de marxism" (p. 448), subliniere ce relevă atitudinea lui față de cele două doctrine socialiste: anarhismul și marxismul.

În aceeași direcție, Ralea valorizează marxismul, încercând să diferențieze etapele necesare în constituirea și dezvoltarea acestei concepții. Astfel, în gândirea lui Marx ar exista două faze: cea de dinainte de anul 1850, de nuanță blanquistă, și cea

de după anul 1850 considerată antiblanquistă, evoluționistă. Dacă în tinerețe autorul *Capitalului* era atras de ideea cuceririi politice de către o clasă revoluționară, recte proletariatul, la maturitate el a fost preocupat de condițiile în care poate avea loc o revoluție, idee „care luminează și explică întreaga tactică a partidelor socialiste înaintate. Originalitatea ei stă în faptul că pune în legătură transformarea societății cu evoluția și soarta unei anumite clase, a cărei victorie finală constituie condiția de reușită a revoluției sociale" (p. 477). Ralea caracterizează concepția lui Marx ca realistă, revoluția fiind pentru el o soluție de răspuns la situația noii clase revoluționare, proletariatul. El nu s-a interesat de revoluția politică, ci de revoluția economică. Fundamentarea economică a transformărilor sociale profunde este temeiul pentru determinismul marxist. Ralea a judecat concepția deterministă a lui Marx în relație cu factorul uman, pe care nu-l regăsește în raporturile cauzale ce stau la baza declanșării mișcărilor revoluționare. Orice intervenție voluntaristă este exclusă deoarece în determinismul social este un efect și nu o cauză. Exegetul remarcă drept limită esențială a gândirii marxiste despre revoluție negarea rolului ființei umane în acest proces social. De aceea, marxismul a fost caracterizat ca doctrină evoluționistă, mecanicistă. În doctrina lui Marx nu există loc pentru salturi. Prioritatea acordată revoluției economice este explicată prin posibilitatea previzionării ei și pe calea științifică datorită uniformității și omogenității structurilor economice.

Argumentația lui Ralea are un scop, anume integrarea doctrinelor care explică științific societatea și fenomenele ei, inclusiv revoluția, în maniera specifică raționalismului cartezian și, implicit, a modului occidental de a interpreta relațiile cauzale. La o lectură atentă a textului ralian, constatăm năzuința autorului român de a-l discuta pe Marx și mai ales pe Engels ca gânditori ce aparțin intrinsec spațiului occidental, poate și în efortul său de a dovedi că marxismul nu poate fi acuzat de ceea ce se întâmplă în mișcări sociale ce se revendică de la ideile sale. Accentuarea de către Ralea a caracterului științific al doctrinei marxiste și punerea în relief a atitudinii lui Marx de dezavuare

a voluntarismului și aventurismului se înscriu, după opinia noastră, în aceeași atenție acordată modernității gândirii lui Marx. Considerat de el cel mai important gânditor socialist care a clarificat teoretic și a desenat liniile tacticii revoluționare, Mihai Ralea îl evalua pe Marx tocmai pentru a convinge de fatalitatea producerii revoluției socialiste, așa cum a gândit-o socialistul german, în succesiunea evoluției sociale. Pentru a fi cât mai clar, Ralea subliniază: „Marx nu a vrut nicidecum să forțeze realitatea istorică. Marx nu a susținut niciodată ideea recurgerii la revoluție în epoci de prosperitate" (p. 510).

Din studiul lui Ralea se desprinde o concluzie cu mari implicații sociale și teoretice, anume, revoluția se manifestă numai acolo unde condiția umană este în stare precară, iar emanciparea ei nu este posibilă decât prin radicalitatea transformărilor în toate structurile unei colectivități. Prin această idee, Ralea atinge o problemă esențială pentru spațiul occidental — modificările de aici au un caracter reformist, dată fiind dezvoltarea economică în ritm înalt. Am spune, în Occident revoluția economică a avut loc o dată cu industrializarea și revoluția științifică. Acestea au avut un efect nemijlocit asupra condiției umane din momentul în care schimbările economice au fost asociate cu valorile democrației.

Pentru gânditorul român, este de netăgăduit că în Occident revoluția nu vizează o răsturnare prin forță a ordinii sociale. Din această perspectivă, deși pare paradoxal, el se aliniază reformismului, așa cum l-au afișat continuatorii marxismului E. Bernstein și K. Kautsky, doctrinari care au dezvoltat latura evoluționistă a concepției lui Marx. A devenit clar pentru gânditorii socialiști din Occident că radicalismul, bazat pe violență, nu-și găsește justificarea aici, unde se atinsese un nivel de prosperitate necunoscut în altă zonă. Clasa muncitoare era puternic integrată în structurile societății pentru că și capitaliștii și reprezentanții lor au înțeles necesitatea modificărilor condițiilor de viață ale muncitorilor. Prin reguli ale democrației, partide muncitorești au pătruns în Parlament și în guvern, dovedindu-se

astfel oportunitatea accederii la putere prin votul popular, deci prin luptă electorală.

Instaurarea regimului politic bolșevic prin o revoluție sângeroasă și distructivă, mai întâi în Rusia, și apoi, după cel de-al doilea război mondial, în țări europene și în alte părți ale lumii, a relevat lumii occidentale primejdiile ce decurg din neglijarea sfidărilor determinate de acțiunea, în numele proletariatului, a unor grupuri revoluționare. Forțele politice occidentale au tras învățămintele necesare și au răspuns, nu deodată și fără o luptă continuă, la cerințele fundamentale ale condiției sociale și umane a muncitorilor. Revoluția politică s-a produs lent, prin regulile jocului democratic. Pentru că în acest spațiu s-a manifestat permanent un spirit revoluționar, adică o atitudine favorabilă schimbării în tot ce viza starea socială a tuturor categoriilor profesionale și sociale. Ralea a sesizat această dimensiune a culturii occidentale: „Totul tinde, așadar, să favorizeze mentalitatea revoluționară. Revoluția devine un fel de categorie a conștiinței, prin care judecăm o mare parte din actele sociale. Poate că tendința revoluționară care caracterizează epoca noastră nu este nici ea altceva decât simptomul acestei aspirații obscure, dar profunde, a umanității în mersul său neîntrerupt către progres" (p. 608). Înțelegerea progresului ca intrinsec societății și ființei umane decurge din faptul că: „Noutatea a devenit un criteriu după care se măsoară valorile" (p. 604).

Finalul cărții raliene este unul optimist — credința în progres. Revoluția are menirea de a crea condițiile de propășire a dezvoltării.

Ideile acestea se vor regăsi și în publicistica sa presărată în reviste, ziare și volume, în care a pledat pentru valorile democrației, a respins tentativele venite dinspre dreapta spectrului politic și ideologic sau din partea stângii radicale orientată spre tacticile bolșevice. Însă teza lui de doctorat tradusă în românește nu a avut ecoul așteptat pentru o asemenea temă. Autor de înalt prestigiu intelectual și social, Ralea nu a reușit să impună modul său de gândire asupra revoluției, adică lucrarea nu a generat o direcție de cercetare teoretică. De altfel, referirile

la opul ralian sunt nesemnificative[637]. Mișcarea socialistă românească nu a valorizat, din păcate, această scriere valoroasă ce avea toate premisele de a fi un îndrumar științific pentru curentele și formațiile politice socialiste. Poate că alta ar fi fost calea românească postbelică — un socialism democratic — evitându-se astfel toate dramele datorate instaurării bolșevismului în România.

---

[637] O analiză mai interesantă face Petre Pandrea, dar abia la patru ani de la apariția lucrării în românește. Recenzentul se folosește de cartea lui Ralea în scopul argumentării ideii că numai „muncitorimea împreună cu țărănimea pot pretinde la instituirea unui regim revoluționar. Sunt clase care n-au avut niciodată puterea". Accentul lui Pandrea pe cele două clase sociale viza dovedirea caracterului nerevoluționar al regimurilor fasciste instaurate în acel timp în Europa, ca urmare a acțiunii unor grupuri sociale provenite din clasele conducătoare. În același context, este subliniată valoarea lucrării lui Ralea: „În analiza sociologică a ideii de revoluție, d. Mihai Ralea procedează cu o lipsă de prejudecată și cu o sinceritate care bravează ipocrizia patriotardă și nu se teme a rupe măștile atâtor lucruri considerate sublime sau sfinte de către oameni inocenți sau tratate ca atare de canalia tartuffeană" (P. Pandrea, *Ideea de revoluție în doctrinele socialiste de Mihail D. Ralea*, în „Adevărul literar și artistic", 17 iunie 1934, p. 8).

INDICE DE NUME*

* Cifrele care au mențiunea *n* trimit la numele din notele de subsol.

D

E

F

G

H

I

J

Q

P

R

S

C-da 98 coala 40

Ș

T

Ț

U

V

W

X

Y

Z

INDICE TEMATIC*

* Titlurile lucrărilor la care se face referire în text sunt în italice.

CARTE APĂRUTĂ CU SPRIJINUL
MINISTERULUI CULTURII ȘI CULTELOR

Tehnoredactor: DOINA NANU
Bun de tipar: 30.III.2001
Apărut: 2001


Tehnoredactare computerizată:
EDITURA UNIVERS ENCICLOPEDIC
LILIANA KIPPER

Tiparul executat sub c-da 98
la S.C. GALINVEST S.A. GALAȚI
Str. Henri Coandă nr. 3
Tel.: 036/472381; 472927; Fax: 036/465471; 411862
e-mail: galinvest@xnet.ro
ROMÂNIA

Ethnos

CONSTANTIN SCHIFIRNEȚ (n. 29.VIII.1945). Născut în Bahna, județul Neamț. Școala generală la Bahna. Liceul „George Bacovia" din Bacău. Facultatea de Filosofie, Universitatea „Al. I. Cuza", Iași. Stagii de documentare științifică în SUA, China, Germania, Danemarca. Doctor în filosofie (1980). Profesor universitar și decan al Facultății de Științe Politice, Universitatea Creștină „Dimitrie Cantemir", București. Predă și la Universitatea București și la Universitatea din Târgoviște. Cercetător principal gradul I cu o bogată activitate științifică (25 de rapoarte de cercetare). Director general în Ministerul Culturii (1990-1994). Participări la congrese și simpozioane științifice organizate în țară și străinătate: Belgia, Bulgaria, China, Cuba, Finlanda, Germania, Grecia, Italia, Slovacia, Ungaria.

Domenii de cercetare: sociologie, antropologie, relații interetnice, schimbare socială, tradiție și modernitate, sociologia politicului, sociologia vârstelor și generațiilor.

Membru al Colegiului de redacție al „Revistei Române de Sociologie", editată de Academia Română și al revistei „Paideea". Coordonator al colecției „Ethnos" a Editurii Albatros. A publicat peste 20 de ediții din scrierile lui M. Eminescu. A. D. Xenopol, Aurel C. Popovici, C. Rădulescu-Motru, M. Ralea, G. Călinescu, N. Crainic, D. Stăniloae, R. Seișanu, O. Goga, G. Sofronie, Al. Claudian, Al. Averescu, însoțite de studii introductive.

A adus contribuții la studiul unor domeniii sociologice și antropologice: în *sociologia modernizării și dezvoltării* - cercetarea modelelor românești de explicare a procesului de formare a civilizației moderne în cadrul național, reevaluarea teoriei formelor fără fond; în *sociologia culturii* - abordarea culturii prin sistemul categoriilor polare, prima analiză românească (1981) a conceptelor de subcultură și contracultură; în *sociologia generațiilor* - prima abordare monografică despre generație în sociologia românească, studiul relațiilor dintre vârstă, cohortă, clasă socială și generație, un demers teoretic și metodologic de analiză a societății și evoluției istoriei prin succesiunea generațiilor.

Bibliografie (selectivă): *Adolescenții și cultura*, 1974; *Generație și cultură*, 1985; *Tineretul între permanență și înnoire*, 1987; *Lectura și biblioteca publică*, *Civilizație modernă și națiune*, 1996; *Educația adulților în schimbare*, 1987; *Sociologie*, 1999; *Religie și tradiție*, 1999.

ISBN 973-24-0839-1